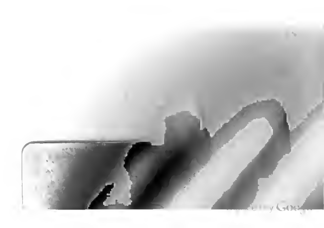



600074197Y





57 126.

Literarische Fehden

im

vierten Jahrhundert vor Chr.

Von

Gustav Teichmüller,
ordentlichem Professor der Philosophie in Dorpat.

**Chronologie der Platonischen Dialoge der ersten Periode.
Plato antwortet in den „Gesetzen" auf die Angriffe des Aristoteles.
Der Panathenaikus des Isokrates.**

Breslau.
Verlag von Wilhelm Koebner.
1881.

Vorrede.

Die Untersuchungen, die ich hier mittheile, haben ein Interesse für die Philologen, weil es sich um eine neue Auslegung der bedeutendsten griechischen Autoren, eines Plato, Isokrates, Aristoteles und vieler anderen handelt; für die Literarhistoriker, weil hier der Versuch gemacht wird, eine ganze Reihe bisher unbestimmbarer Schriften zu datiren und die persönlichen Beziehungen der Schriftsteller nachzuweisen; für die Theologen, weil sich ein beträchtlicher Theil der Untersuchung um die ethischen und theologischen Lehren der beiden grössten griechischen Denker dreht; für die Philosophen, weil es die Begründer der ganzen Philosophie sind, deren Werke und Lehren hier festgestellt werden.

Dies ist nun die allgemeine oder formelle Bezeichnung des Inhalts dieser Schrift. Wenn die positiven Resultate derselben aber die Zustimmung der Fachgenossen finden, so wären hiermit die beiden höchsten Probleme der Geschichte der alten Philosophie gelöst und in der reichsten und glücklichsten Ernte eingebracht.

Was nämlich lange ersehnt und nur in süssen Träumen von den Gelehrten gehofft oder erblickt wurde, die Bestimmung der Reihenfolge der Platonischen Dialoge, das soll hier wenigstens für die wichtigere erste Periode des Platonischen Stils in Erfüllung gegangen sein. Und es werden dafür nicht nebelhafte Beweise in's Feld geführt, wie sie ein Jeder auf seine Weise aus den Eindrücken des philosophischen Inhalts der Dialoge zieht; sondern die Methode wird dem Gegenstande genau angepasst und hat daher den Charakter derjenigen Beweisführung, wie sie bei dem gerichtlichen Process und in der Geschichtsforschung üblich ist. In strengster Weise werden bei dieser Semiotik die τεκμήρια und σημεῖα geschieden, und wenn freie Hypothesen, wie sie auch bei dem gerichtlichen Process zur Combinirung der gegebenen Thatsachen nothwendig sind, mit unterlaufen, so wird diesen doch kein Einfluss auf das Urtheil gestattet.

Das zweite Resultat dieser Untersuchungen ist aber womöglich noch wichtiger und erfreulicher, als das erste, immer jedoch vorausgesetzt, dass es den weissen Stimmstein der competenten Richter gewinnen sollte. Es wird hier nämlich der Beweis versucht, dass Plato grosse Werke des Aristoteles, seine Nikomachien und andre, noch vor Augen hatte und darauf in seinen „Gesetzen“ replicirte. Wir könnten demnach von Plato selbst lernen, wie er sich der Aristotelischen Kritik gegenüber verhielt, was er zu seiner Vertheidigung zu sagen wusste und wie er persönlich durch

die Stasis des Aristoteles berührt wurde. Mithin wäre ein Grenzstein gefunden, um auch die Aristotelischen Werke in zwei Perioden zu zerlegen, und dieses Kriterium hätte den gleichen fundamentalen Werth für die Chronologie der Aristotelischen Schriften wie der Theätet für die Platonischen.

In diesen beiden Untersuchungen handelt es sich nun um die höchsten Probleme der Geschichte der alten Philosophie. Denn kein anderer Name ist nennenswerth im Vergleich mit Plato und Aristoteles. Ueber diesen beiden grossen Denkern aber lag noch immer der Schleier des Räthsels, sofern man erstens den Entwickelungsgang Plato's oder die Reihenfolge seiner Schriften nicht entdecken und zweitens den Mittelpunkt seiner ganzen Lehre, die Idee des Guten und damit zugleich die Stasis des Aristoteles und die Differenz zwischen Beiden nicht verstehen konnte. Von diesen beiden Problemen ist jetzt das erste seiner wichtigeren Hälfte nach, das zweite völlig gelöst.

Der Gewinn dieser Untersuchungen besteht aber nicht bloss in den Resultaten, die sie zur Evidenz bringen, sondern vielleicht mehr noch darin, dass aus den Gesichtspunkten, welche die Untersuchung leiten, wie aus einem Füllhorn noch unberechenbar viele neue Aufschlüsse gewonnen werden können, so dass jeder Gelehrte, der in diesem Studienkreise zu Hause ist, sofort von selbst eine Menge neuer Beziehungen auffinden wird. Möchten desshalb auch diese oder jene einzelne Punkte meiner Arbeit beanstandet werden, so ist die Fruchtbarkeit der Gesichtspunkte doch so gross, dass ich

sicher bin, mit dieser Schrift den Mitforschern willkommene Anregung zu weiteren Entdeckungen gegeben zu haben und so auch im Tausch von ihnen neue Belehrungen zu gewinnen. *Κοινὰ τὰ τῶν φίλων.*

Was die Benennung dieser Schrift betrifft, so gilt der Grundsatz: a potiori fit denominatio. Denn es kommt zwar vielerlei darin vor, was nicht unmittelbar unter den Titel fällt; doch steht auch dieses mittelbar mit dem Werkzeug der hier angewandten Methode, mit den literarischen Fehden, in Beziehung. Es handelt sich um Fehden zwischen Aristophanes und Plato, Plato und Isokrates, Isokrates und Alkidamas, Xenophon und Plato, Xenophon und Isokrates, Isokrates und Polykrates, Lysias und Isokrates, Plato und Antisthenes, Plato und Euthydem, Lysias und Plato, Speusipp und Eudoxus, Plato und Aristipp, Aristoteles und Platon. Die literarischen Fehden werden aber nicht aus blosser Curiosität untersucht, sondern als Werkzeug gebraucht, um damit positive Erkenntnisse zu weben, Lehrsätze festzustellen, Gegensätze der Lehre und der Lehrer durchsichtig zu machen, die Reihenfolge der Schriften chronologisch zu bestimmen und die Gesinnung der Philosophen und ihre Systeme klar zu legen. Die Fehden sind nicht Zweck für uns, sondern Mittel; darum bietet die Darstellung nicht eine unterhaltende Geschichte, sondern eine Untersuchung und verlangt von dem Leser die Betheiligung eines aufmerksamen Richters, der den Verhandlungen eines Processes folgt und seinen Stimmstein abzugeben hat.

Ich würde diese Untersuchungen auf alle Platonischen Dialoge ausgedehnt und auch die Consequenzen für die Aristotelischen Werke bis zu Ende verfolgt haben, wenn mich nicht andere Arbeiten speculativer und also wichtigerer Art riefen, deren Vollendung durch diese historischen Untersuchungen unterbrochen wurde. Wenn mir inzwischen aber nicht von anderen Kräften die Arbeit gethan wird, so soll meinerseits später die Fortsetzung nicht fehlen.*)

*) Ich stimme mit Cervántes Saavedra vollkommen überein, wenn er sagt: no quiero irme con la corriente del uso; aber ich will nicht mit ihm hinzufügen: ni supplicarte, lector carisimo, que perdones etc., sondern möchte für Mancherlei an die Nachsicht des Lesers appelliren; denn die Zeit unseres Lebens ist kurz, und wenn man noch viel auf dem Herzen hat, so sorgt man nicht so ängstlich um die künstlerisch befriedigende Ausführung alles Details, weil das Künftige schon zum Werden drängt. So will ich nicht versäumen, die Inconsequenz unserer deutschen Sprache in der Wiedergabe der griechischen Eigennamen zu beklagen. Ich empfinde sehr stark die ästhetisch verwerfliche Durcheinandermischung der griechischen und lateinischen Formen, die ich nicht vermieden habe. Peccavi.

Inhalt.

Literarische Fehden im vierten Jahrhundert vor Chr.

Zeittafel.

394	. . . .	. . . .	Xenophon's Memorabilien S. 51, 85, 86.
393	Konon in Athen. Peltastenfrage.	Protagoras S. 24, 85, 90.	. . . .
392	. . . .	. . . .	Isokrates' Sophistenrede und Helena S. 100 (vor Plato's Staat herausgegeben).
	. . . .	Staat I—V S. 19, 25.	. . . .
391	. . . .	Euthydem S. 49, 56.	Xenophon über die Jagd S. 86, Alkidamas über die Sophisten?
390	Aufführung der Ekklesiazusen (Götz).	. . . .	. . . .
389	. . . .	Staat VI—X S. 112, 114.	Polykrates' Anklage des Sokrates und Lob des Busiris?
388	Dionysius' Festgesandtschaft in Olympia S. 111.	Plato in Olympia S. 111.	Lysias redet in Olympia.
387	. . . .	. . . .	Isokrates' Busiris S. 112.
386	. . . .	. . . .	. . . .
385	Diökismus Mantinea's.	Symposion*) S. 118.	. . . .
384	. . . .	Phädon S. 122.	. . . .
	. . . .	Theätet**) S. 117.	. . . .
383	Ismenias hingerichtet.	Menon S. 26.	. . . .
380	. . . .	. . . .	Isokrates' Panegyrikus.
379	. . . .	Phädrus.	. . . .

*) Ich halte das Gespräch des Sokrates mit Aristophanes p. 223 D für eine Anspielung auf den Phädon, den Plato als die Tragödie auf die Komödie des Symposion folgen lassen wollte. Hug nennt in seiner Ausg. S. 195 diese Stelle „ein neckisches Räthsel“ und mit Recht, da Plato später in keinem Dialoge eine Lösung giebt. Plato löste das Räthsel aber praktisch, indem er den Phädon schrieb.

**) Der Theätet ist später geschrieben als Phädon (S. 117 u. 129) und früher als Menon (zweite Stilperiode), muss also ungefähr um 384 verfasst sein.



Erster Abschnitt.

Literarische Fehden bis zum Jahre 379.

Einleitung.

Methode zur Bestimmung der Reihenfolge der Platonischen Dialoge.

Da uns über die Abfassungszeit der Platonischen Dialoge gar keine bestimmten Nachrichten aus dem Alterthum hinterlassen sind, mit Ausnahme etwa der Mittheilung des Aristoteles, dass die Gesetze später als der Staat verfasst wären: so ist dadurch für unsere heutige Forschung die interessante Aufgabe entstanden, eine Methode zu finden, nach welcher die Zeit und Aufeinanderfolge der Dialoge zu entdecken sei.

Diese Aufgabe hat erstens einen grossen Reiz durch ihre Schwierigkeit; denn da sich schon viele ansehnliche Gelehrte daran versucht haben, ohne sie befriedigend lösen zu können, so scheint es rühmlich zu sein, einen Weg zu finden, wo die Andern in der Irre sich verloren. Sodann ist das Gebiet und der Stoff der Aufgabe in die erste Reihe zu stellen, da die Persönlichkeit Plato's und seine Gedankenwelt so einzigartig in der Menschheit hervorleuchtet. Plato ist nicht bloss Vater der ganzen Philosophie und Licht der Kirchenväter und des Mittelalters gewesen, sondern auch Quelle für die Erfrischung und Erneuerung der Philosophie in unserem Jahrhundert geworden, so dass kein anderer Schriftsteller genannt werden könnte, dessen Entwickelungsgang wichtiger wäre und dessen Persönlichkeit merkwürdiger und bedeutender heissen dürfte. Mithin muss auch aus diesem Gesichtspunkte die Aufgabe reizen, durch Nachweis der Aufeinanderfolge seiner Dialoge in die Entwickelung seiner Seele und seiner Gedankenwelt einzudringen. Drittens scheint auch seine ganze Philosophie nach den verschiedenen Dialogen verschiedenartig und zuweilen vielleicht widersprechend zu sein, so dass man daran verzweifeln

1*

möchte, ein einstimmiges System des Mannes aufbauen zu können, wesshalb nichts erwünschter wäre, als wenn man durch die Chronologie der Dialoge die scheinbaren Widersprüche in ein Nacheinander, in eine Entwickelung der Gedanken aufzulösen im Stande wäre. Endlich war der Einfluss Plato's auf seine Zeit so beträchtlich. dass man durch chronologische Bestimmung seiner Dialoge sicherlich auch über viele äusseren Verhältnisse und über die Tendenzen der Gelehrten und Redner seiner Zeit und über die herrschenden Ansichten in der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts reichliche Belehrung erwarten dürfte. Ausser dem gymnastischen Reiz, den die Aufgabe als Beweis des Scharfsinns und der Combinationskraft bietet, haben wir also ein psychologisches, ein philosophisches und ein literarhistorisches und culturgeschichtliches Interesse erkannt und müssen desshalb jetzt auf die Methoden blicken, nach welchen man das Räthsel zu lösen versuchte.

Schleiermacher.

Das Unternehmen Schleiermacher's verdient grosse Beachtung, weil Schleiermacher nicht bloss ein tiefes Verständniss Plato's an den Tag legt, sondern auch selbst ein grosser Denker und Schriftsteller war. Ein solcher konnte auch leichter wissen, wie sich ein verwandter, wenn auch weit höherer Geist zur Abfassung seiner Schriften veranlasst gefühlt habe. Schleiermacher nimmt nun an, Plato habe bei der Herausgabe oder Ausarbeitung seiner Werke einen Plan verfolgt, indem er mit pädagogischer und didaktischer Besonnenheit seine Lehren erst in vorbereitenden Schriften eingeleitet und dann nach allen Seiten zweckentsprechend in sich einander aufnehmenden Dialogen die Theile des Ganzen ausgeführt habe. Dies lässt sich hören; denn wer wollte läugnen, dass ein Philosoph, der sein System in sich fertig trägt, wirklich in dieser Weise etwa verfahren würde. Allein dieser Schluss gilt nur, wenn die Voraussetzung gilt. Wer sagt uns aber, dass Plato mit seinem System fertig war, als er anfing zu schreiben? Wer weiss nicht, dass auch die grössten Denker sich grade durch die Abfassung ihrer Schriften selbst erst entwickeln, indem kaum vor der Durcharbeitung und Ausführung der Gedanke seine Reife erlangen kann. Mithin fehlt für die Schleiermacher'sche Voraussetzung der inductive Beweis. Ich will erst hören, dass Spinoza, Leibniz, Kant, Hegel u. s. w. in dieser Weise ihre Schriften

verfasst haben, ehe ich mich veranlasst fühle zu glauben, dass Plato so verfuhr. Warum hat Schleiermacher diesen Vorgang nicht nach seinem eigenen Beispiel wenigstens erläutert? Die Bescheidenheit brauchte Schleiermacher nicht zu hindern, denn es verhält sich mit dem Grösseren wie mit dem Kleineren, weil die menschliche Natur keinem doppelten Gesetz unterworfen ist. An sich selbst aber konnte er sehen, wie allmälig er unter dem Einfluss seines Umganges, seiner Studien und seiner Gegner zu dem ihm eigenthümlichen Standpunkt heranwuchs. Desshalb würden wir den Schleiermacher'schen Gesichtspunkt für die Reihenfolge der Dialoge höchstens für die späteren Dialoge geltend machen dürfen, wo er nach Vollendung eines halben Jahrhunderts vielleicht schon eine abgeschlossene Weltauffassung besass und daher eher nach bloss didaktischen Gründen seinen inneren Reichthum wohl geordnet darlegen konnte. Für die ganze frühere Zeit aber muss Schleiermacher's Voraussetzung als psychologisch unwahr, als unbewiesen und unbrauchbar verworfen werden.

Susemihl, Michelis.

Wenn wir die übrigen Versuche, einen Weg zur Lösung zu finden, classificiren wollen,*) so treten als verwandt einerseits mit Schleiermacher, andererseits auch untereinander Susemihl und Michelis hervor. Mit Schleiermacher sind sie verwandt, weil sie wie dieser auf den Lehrinhalt der Dialoge eingehen und aus diesem über die Zusammenhänge der Dialoge und ihre Reihenfolge urtheilen. Durch diesen gemeinschaftlichen Charakter sind sie daher auch untereinander verwandt; unterschieden aber von einander, weil der eine diese, der andre jene allgemeine Voraussetzung über das System Plato's und seine Entwickelung dabei zu Grunde legt; unterschieden beide von Schleiermacher, weil dieser für die ganze Schriftstellerei Plato's einen gemeinsamen Plan voraussetzt, jene aber die einzelnen Dialoge sorgfältig analysiren und aus dem Gedankeninhalte auf die Dialoge verwandten Inhalts in Bezug auf das früher und später, reifer und

*) Heinrich von Stein lasse ich hier bei Seite, weil er „Sieben Bücher zur Gesch. d. Platonismus“, I, S. 62 seine Anordnung „vor der Hand als zufällig entstandene und willkürlich gewählte angesehen wissen will“ und sich eine spätere Entscheidung vorbehält.

unreifer u. s. w. ihre Schlüsse machen, ohne vorher einen Plan für die Abfolge derselben angenommen zu haben.

Diese Methode könnte nun zunächst für sehr weise und besonnen gehalten werden; allein dass sie dies nicht ist, sondern die Quelle der grössten Irrungen, das lässt sich leicht beweisen. Erstens nämlich ist es nur ein Vorurtheil von Laien, als wenn die Ausführung eines ganzen grossen Complexes von Begriffen, wie sie z. B. der „Staat" giebt, nothwendig eine grössere philosophische Reife in sich schliessen müsste, als die Erörterung eines einzigen Begriffes. Im Staate z. B. ist von Sein und Werden viel die Rede und diese Begriffe sind auf das Reichste und Mannigfaltigste mit verschiedenen Reihen anderer Begriffe systematisch verknüpft, so dass es scheinen könnte, als müsste Plato längst mit diesen Begriffen völlig im Reinen sein. Liest man aber den Sophistes oder Parmenides oder Theätet, so sieht man, dass in diesen Begriffen Schwierigkeiten stecken, die den ganzen Staat über den Haufen werfen könnten. Jeder Philosoph weiss auch, dass ein einzelner Begriff, der in das Gebiet der Principien gehört, wie z. B. Sein, Werden, Wissen, den grössten Umfang hat und durch alle andern Begriffe, also durch das ganze Gebiet aller philosophischen Disciplinen hindurchreicht, und dass desshalb eine gründliche Erörterung eines solchen eine viel grössere Reife und Kraft des Denkens erfordert, als die Durchführung eines bloss durch propria angedeuteten Begriffes in einem sorgfältig ausgebauten Gebiete. Mit Hohn aber könnte man nur darauf antworten, wenn einer meinen sollte, im Staate wäre der Begriff des Seins, Werdens und Wissens genügend bestimmt und schon soweit gründlich erforscht, wie wenigstens Plato dies vermocht hätte. Desshalb ist es unphilosophisch, den sogenannten „constructiven" Dialogen wegen ihres encyclopädischen Inhalts eine grössere philosophische Bedeutung zuzusprechen, als den dialektischen.

Dazu kommt nun zweitens, dass ein Philosoph auch nicht bloss ein Gefäss für die dialektische Selbstentwickelung der Begriffe ist. Es wäre gegen alle Erfahrung, wollte man annehmen, ein Denker dürfe nicht eher einige Theile der Philosophie, z. B. die Politik oder Redekunst, ausbauen, ehe er alle Grundbegriffe bis zu der ihm möglichen letzten Akribie durchgearbeitet hätte. Ein Philosoph ist nebenbei auch ein Mensch und ein Bürger und hat Freunde und Feinde und erfährt Lob und Tadel. Warum

sollen also nicht auch äussere Veranlassungen hinreichen, ihn zur Abfassung von Schriften zu bewegen, die er, wenn er bloss sein System entwickeln wollte, noch nicht abfassen dürfte. Der Gesichtspunkt von Susemihl und Michelis ist desshalb einseitig und künstlich, da sie die Persönlichkeit Plato's mit ihren mannichfaltigen gesellschaftlichen und politischen Beziehungen ganz aus dem Spiele lassen und bloss den Denker berücksichtigen. Dass sie auf diese Beziehungen doch auch Rücksicht nehmen, ist ganz Nebensache und für uns gleichgültig, da dergleichen das Princip ihrer Methode nicht constituirt.

Drittens aber ist es auch nicht leicht, die Reife der Begriffe genau zu bestimmen. Man braucht nur daran zu denken, wie z. B. Phädrus und Phädon bald zu den ersten, bald zu den späteren Schriften gerechnet wurden, weil man ihren Inhalt bald für jugendlich, bald für sehr reif halten zu müssen glaubte. Nebensachen, wie z. B. der Inhalt der Rede des Lysias, schienen ein hinreichendes Kennzeichen zu sein, woraus man schloss, Plato könne sich nicht als fast Fünfziger mit solchen jugendlichen Fragen beschäftigen. Durch ein so helles Licht erleuchtet schien denn der ganze Dialog sichtlich schon in's fünfte Jahrhundert zu fallen, wo Plato noch in den Zwanzigen stand. Ueberhaupt giebt es noch gar keine philosophisch exacte Darlegung der Platonischen Begriffe in den einzelnen Dialogen und wenn man auch einen oder den andern Begriff bestimmt hat, so liegt der philosophische Werth der Platonischen Annahmen gar nicht immer in dem Resultate, sondern weit mehr in den viel allgemeineren und verborgen bleibenden Principien, von denen die Krystallisation der Gedanken ausgeht.

Daher sieht man auch endlich, wie die beliebte Athetese der Dialoge sich auf die Platonischen Begriffe beruft, die man doch nur mit ganz unbegründeten Vorurtheilen festgestellt hat. So erklärte man z. B. die Gesetze für unächt und nahm nach einiger Zeit seine ganze Begründung wieder zurück, zum hinlänglichen Beweise, dass dieses ganze Verfahren von lauter Vorurtheilen ausgeht und bald so, bald so sich wenden lässt. Man nimmt irgend eine Meinung über die ächte Lehre Plato's, die man sich aus dieser oder jener Quelle gebildet hat, zum Massstabe, um danach die angebliche Entwickelung des Philosophen und seine Abirrungen und die Aechtheit und Unächtheit seiner Schriften festzustellen, wobei natürlich die gröblichsten Irrthümer entstehen.

Es ist das so, als wollte man den Lauf eines Flusses und seine Wassermenge auf dem ganzen Wege bestimmen, wenn man bloss seine Grösse und Richtung bei einer Stadt kennte, an der er vorbeifliesst. Dabei vergisst man die Nebenflüsse, aus denen er sich nährt, und die Gebirge und Bodenverhältnisse, die seinen Lauf regeln.

Die Susemihl-Michelis'sche Methode *) wäre desshalb vielleicht annehmbar, wenn Plato Zeitlebens in einer Klosterzelle gesessen und aus jedem fertig gestellten Dialog den Anlass genommen hätte, nun einen folgenden zu schreiben, ohne dass irgend eine äussere Veranlassung die Richtung seiner Gedanken abzulenken im Stande war. Beide Gelehrte stehen insofern vortheilhafter als Schleiermacher, als sie wenigstens den das Ganze im Voraus bestimmenden Plan weglassen und die Dialoge ohne festgeregelte Oberleitung entwickeln. Da sie aber beide bloss auf den Gedankeninhalt der Dialoge achten, so bleiben sie im Ganzen in dem Banne der Schleiermacher'schen Auffassung.

K. F. Hermann.

Das den Versuchen dieser beiden Gelehrten vorhergehende Unternehmen Hermann's wäre trotz des Anachronismus als ein grosser Fortschritt über sie hinaus zu bezeichnen, wenn Hermann seinen Gedanken hätte durchführen können. Er hatte nämlich die Absicht, die äusseren Lebensverhältnisse Plato's zum Rahmen zu wählen, in welchen er in biographischer Abfolge die einzelnen Dialoge jedesmal an ihren richtigen Ort eintragen wollte. Dieser Plan ist nun so wünschenswerth und löblich, dass kein Ordner der Platonischen Dialoge jemals etwas Vernünftigeres ersinnen könnte. Und so müssen wir mit Horaz sagen: ut desint vires, tamen est laudanda voluntas. Denn wäre es Hermann geglückt, so hätten die Späteren unmöglich wieder andere Wege einschlagen können.

---

*) Susemihl, Genet. Entw. d. Plat. Phil., I, S. VII. „Hier will ich daher nur noch Eins hervorheben, dass ich nämlich schon unter den früheren platonischen Werken einen engen systematischen Zusammenhang nachweisen zu können glaube, während Hermann denselben erst unter den späteren annimmt.“ Demgemäss nimmt Susemihl „nur drei Gelegenheitsschriften“ an, die Apologie, den Kriton und Menexenus (S. IX). Freilich bekennt Susemihl S. X, dass er „noch mehr in als über

Warum aber glückte Hermann's Versuch nicht? Er wählte als Rahmen eine Biographie, die aus lauter Hypothesen besteht. Wann war Plato in Aegypten, wie lange in Megara, wann in Grossgriechenland, wann in Sicilien? Wann begründete er seine Schule? Auf alle diese Fragen haben wir immer dieselbe Antwort: Wir wissen es nicht, aber vielleicht war es dann und dann. In einer so seltsamen Biographie lassen sich nun schwer die Werke des Helden unterbringen, ohne dass sich auch über die ausfindig gemachte Stelle derselbe Nebel des Problematischen verbreitete. Desshalb muss denn auch Hermann in die Wege Schleiermacher's einlenken und die Stufen der Reife nach dem Gedankeninhalte der Dialoge zu Rathe ziehen, seine drei Perioden mit Schleiermacher'schen Namen als Sokratische, dialektische und constructive bezeichnen und überhaupt seinen eigenthümlichen Standpunkt nur dann und wann durchblicken lassen, wo er auch oft wegen seines hypothetischen Inhalts ziemliche Unordnungen anrichtet, z. B. bei der chronologischen Feststellung des Theätet und des Staats.

Neuer Versuch.

In meinen Studien zur Geschichte der Begriffe zeigte ich nun, dass die herrschende Auffassung des Platonismus falsch sei, dass Plato's eigenthümliche Leistung nicht in der Absurdität substantieller Ideen bestehe, sondern dass Athanasius den Sinn Plato's besser verstanden habe, weil sich die ganze Lehre um die Methexis oder Parusie drehe, d. h. um die Gemeinschaft von Sein und Bewegung oder um die Durchdringung und Beherrschung und Erlösung der Welt durch den Gott. Mithin mussten die Massstäbe hinfallen, nach denen man bisher die angeblich organische Entwickelung des Platonischen Denkens zu regeln

---

der Sache stehe" und erinnert bescheiden an „die Schwächen eines ersten Versuches". Michelis, die Philosophie Platon's, 1859, I, S. 137. „Es ergiebt sich uns in solcher Weise der Versuch, einen organischen Entwickelungsgang des Platonischen Denkens nach Massgabe der Ideenlehre zu gewinnen, den wir uns so zur Anschauung bringen können, dass wir zuerst das immer klarer sich herausstellende Bedürfniss, den Sokratischen Begriff zum Standpunkte der Idee herauszubilden, dann den Process der Besitzergreifung und Behauptung des Standpunkts der Idee, darauf" u. s. w.

gedachte, und folglich verloren auch alle Constructionen der Reihenfolge der Dialoge ihren Boden.

Da es nun gar keine anerkannte und anzuerkennende Chronologie der Dialoge gab, diese Untersuchung auch für mich im Verhältniss zu der Erforschung des Platonischen Gedankens selbst keinen Reiz hatte, so begnügte ich mich damit, zu zeigen, dass der von mir gefundene Grundgedanke Plato's durch alle Dialoge hindurchreiche, indem er reif oder unreif, in dialektischer Klarheit oder in der Verhüllung des Mythus überall anzutreffen sei.*)

Da nun doch aber naturgemäss die Frage nach der Entwickelungsgeschichte des Platonischen Gedankens auch mir immer interessanter werden musste, so erinnerte ich zuerst in der „Platonischen Frage“ daran, dass der sicherste Weg jedenfalls der Rückweg von dem der Zeit nach allein sicher bestimmten Dialoge sein musste, nämlich von den „Gesetzen“ aus. Doch fand ich gleich darauf, dass der Theätet durch die darin angezeigte Veränderung des Stils eine allgemeine Classificirung der Dialoge in zwei Gruppen ermögliche. Hierdurch war die Aufgabe ausserordentlich vereinfacht, da man nun mit kleineren Gruppen zu thun hatte und die frühere allgemeine Unsicherheit über jeden Dialog aufhörte.**) Dies Princip fand sofort die Zustimmung Schaarschmidt's, der dabei nur seine Ansicht über die Unächtheit mehrerer Dialoge reservirte.***)

In den folgenden Untersuchungen will ich nun eine Reihe von Dialogen chronologisch feststellen. Ich kann nicht sagen, dass hierbei eine neue Methode befolgt sei; es ist dieselbe Methode, welche Sauppe und andre Forscher angewendet haben. Das Eigenthümliche meines neuen Weges liegt vielleicht nur in der umfangreicheren Anlage. Ich gehe nämlich von der metaphysischen Ueberzeugung aus, dass keine Wirkung ohne Ursache sei und

*) Lotze war der erste, der meinem Unternehmen offen seinen Beifall zu erkennen gab und in einer bahnbrechenden Weise seine Zustimmung begründete. (Göttingische gelehrte Anzeigen, St. 15, 1876, besonders S. 454.) Darauf trat auch Spielmann in einer besonderen Schrift, in welcher er die inneren Widersprüche der früheren Auffassungen und den Charakter meines Unternehmens beleuchtete, meinem Standpunkte bei. (Alois Spielmann, Platon's Pantheismus (K. F. Köhler, Leipzig), 1877.)

**) Vergl. meine Schrift: Ueber die Reihenfolge der Platonischen Dialoge. Leipzig, K. F. Köhler, 1879, und die Götting. gelehrten Anzeigen, St. 42, 1879.

***) Philos. Monatsh., 2. Heft, 1880, S. 118.

suche nun für jeden Dialog als Wirkung die Ursache in gewissen Reizen von Aussen, welche diese Gedankenbewegung Plato's auslösen konnten. In erster Linie muss man immer andre literarische Arbeiten als Reize annehmen, indem Plato sich dadurch entweder direct angegriffen fühlte oder seinem eigenen Einfluss auf die Gesellschaft entgegen wirkende Elemente niederschlagen wollte. Ein solcher Gegensatz lag aber besonders in dem Kreise des Antisthenes, dem sich Euthydem und Lysias angeschlossen hatten. Ferner war gleichzeitig mit Plato der Redner Isokrates, der einen grossen Erfolg hatte und eine Richtung verfolgte, welche der Platonischen Gesinnung zuwider war. Folglich mussten in den Platonischen Dialogen die Anspielungen auf diese Männer und auf ihre Schriften aufgesucht und dadurch die Reihenfolge ihrer Schriften und der Dialoge zugleich in ihrer Wechselwirkung bestimmt werden. Ich möchte diese Methode aber nicht einseitig mit dem Stichwort der literarischen Fehden*) bezeichnen; denn ich lege mit Sauppe auch einen grossen Nachdruck auf die Zufälligkeiten, da Plato wie jeder Schriftsteller immer auch irgend welche Begebenheiten seiner Zeit zur Illustrirung seiner Gedanken mit heranziehen konnte. Solche Stellen sind die besten und sichersten Kriterien, weil das Aeusserliche der Zeit auch am Besten durch Aeusserlichkeiten erkannt wird. Mein dritter Gesichtspunkt ist der Personenkreis, mit welchem Plato verkehrte und den er in den dramatis personae hervortreten liess. Viertens schätze ich sehr die bei Plato wie bei jedem Schriftsteller, der mehrere Werke geschrieben, vorkommenden Verweisungen auf seine früheren Arbeiten oder Ankündigung

*) Diese ganze Methode wäre sofort hinfällig, wenn der Buchhandel und die Vervielfältigung der Schriften im Anfang des vierten Jahrhunderts behindert gewesen wäre. Nun liegt zwar der Beweis vom Gegentheil schon in den literarischen Fehden selbst, die wir constatiren werden. Es ist aber gut, auch noch die Zeugnisse der Historiker zu hören. E. Curtius, Griech. Gesch., III, S. 517 „Der literarische Verkehr war schon während des peloponnesischen Krieges sehr in Schwung gekommen. Es gab einen eigenen Stand von Schreibern und Buchhändlern, welche den attischen Büchermarkt mit billiger Waare versorgten; man kannte z. B. des Anaxagoras' Werke für eine Drachme in Athen kaufen." „Wie rasch und leicht die Verbreitung der Schriften war, sieht man am Besten daraus, dass man diesen Weg benutzte, um im Interesse einer Partei das Publikum zu bearbeiten. Solche Parteischriften erschienen schon während des grossen Kriegs." Vergl. auch Böckh, Staatsh., I, p. 68. Doch beziehen Egger und Schmitz Plat. Apol. 26 D mit Recht auf den Preis des Theaterbillets.

späterer. Endlich, last not least, muss denn auch der Gedankeninhalt, die Ausbildung der Begriffe mit berücksichtigt werden.*) Auf das bloss Sprachliche mag ich wohl auch achten; doch scheint mir, dass Plato eine so receptive Natur war und in so wechselnder Umgebung stand, dass bei ihm mehr als bei andern Schriftstellern eine wechselnde Ausdrucksweise als glaublich angenommen werden darf.

Das sind die Grundsätze oder Wegweiser, denen ich folgte. Wie äusserlich! und wie bruchstückartig! möchte man nun sagen. Es handelt sich aber um Chronologie; folglich muss man wissen, dass jede Thatsache, jede Person, jede Schrift, jeder Gedanke in historischer Coordination steht. Diese Coordination ist nur für Gott ihrem systematischen Charakter nach durchsichtig; für Menschen besteht sie in lauter Beziehungen, die von jeher als äusserliche und zufällige bezeichnet sind. Dass z. B. Isokrates mit Plato gleichzeitig lebte, ist für uns zufällig, weil jeder sich lächerlich machen würde, der die Nothwendigkeit dieser Thatsache beweisen wollte. Ist diese Zufälligkeit uns aber als analytisches Datum zugesichert, so verhalten sich beide Männer wie Abscisse und Ordinate, deren Function in der Curve ihres Einflusses auf die Atheniensische und Hellenische Gesellschaft verläuft. Mithin kann man ihre Beziehungen z. B. durch die wechselseitigen Anspielungen in ihren Schriften erforschen. Plato konnte diesen oder jenen Gedanken an dem und dem Tage, und also in der und der Schrift nicht haben, wenn nicht coordinirt mit demselben früher oder später Antisthenes, Aristophanes, Isokrates u. s. w. dies oder das gedacht, gesagt oder gethan hätten. Für uns müssen aber alle diese Beziehungen den Charakter der Zufälligkeit tragen und erscheinen nur hinterher, wenn das Zufällige als gegeben vorausgesetzt wird, als pragmatisch nothwendig. Mithin sind die Kriterien für chronologische Verhältnisse immer bruchstückartig, zufällig und äusserlich. Die richtige Methode ist daher hier nur eine Semiotik, und ob sie fruchtbar ist, muss die folgende Untersuchung an den Tag legen.

Ganz anders aber verhält es sich mit dem Resultate. Sobald die Reihenfolge der Dialoge aus sicheren Zeichen festgestellt ist, so haben wir eine neue Aufgabe, die früher gar nicht möglich

*) Darum schätze ich sehr den Versuch, den uns Martin verspricht, die astronomischen Ansichten Plato's in den verschiedenen Dialogen zu vergleichen.

war, nämlich psychologisch die Entwickelung Plato's nach seinen Werken zu verfolgen. Die psychologische Erklärung wird dann bei der Dialektik anfragen, ob diese Entwickelung auch als eine Fortbildung der Begriffe zu betrachten sei, oder ob Plato Rückfälle und einseitige Ablenkungen in seiner Gedankenbewegung erlitten habe. Für diese Aufgabe wird man aber in den Analysen von Bonitz und andern Gelehrten die schätzenswertheste Vorarbeit finden. Es wird sich dann auch wohl herausstellen, dass die Entwickelungsgeschichte des Platonischen Denkens von einem constanten Factor und von mehreren veränderlichen Coefficienten bestimmt ist. Als constant ist zu setzen seine eigenthümliche Begabung, als veränderlich die Beziehung zu Sokrates, Kratylus, Antisthenes, Euklides, Archytas, Isokrates u. s. w. und das Studium von Parmenides, Hippokrates, Empedokles, Philolaos u. s. w., dann die gesellschaftlichen Einflüsse von Seiten seiner Schüler und durch die Staatsmänner und die Verfassungsgeschichte, ebenso die Erlebnisse bei Dionysius sowie Erfolg und Misserfolg u. s. w. Mithin wird die Entwickelung im Ganzen eine organische werden, sofern der constante Factor den Ausschlag giebt und den Weg zeigt, da alle andern Einflüsse nur zur Auslösung der in Plato's Natur latent gelegenen Kräfte beitragen können. Die organische Entwickelung ist aber niemals eine systematische und schlechthin prädeterminirte, weil die historische Coordination bald dies, bald jenes Element stärker auslöst und daher nothwendig Störungen des allgemeinen Gleichgewichts, d. h. Verschiebungen des Schwerpunkts im Gedankenkreise hervorbringen muss.

Alle diejenigen Propheten nun, welche vor der Zeit mit Entwickelungsgeschichten Plato's wie mit Frühgeburten aufgetreten sind, laufen Gefahr, einer fausse couche geziehen zu werden. Von dieser Gefahr war meine Darstellung des Platonismus in den Studien zur Geschichte der Begriffe durchaus frei, weil ich nie den Anspruch erhoben habe, die Entwickelungsgeschichte Plato's zu kennen. Meine Darstellung beruhte nur auf den allgemeinen Charakteren, die sich in allen Werken Plato's dem Beobachter kund thun und die daher das Wesentliche und geschichtlich Wirksame gewesen sind, wie ich dies durch die Beziehungen zu den Patres und zu der unter Plato's Einfluss stehenden neueren Philosophie nachzuweisen versuchte.

Erstes Capitel.

Die fünf ersten Bücher des „Staats" und der Protagoras.

Die fünf ersten Bücher des „Staats".

Folgt man bei der Anordnung der Dialoge bloss inneren Gründen, der sogenannten Entwickelung der Begriffe, so ist selten oder nie allgemeine Zustimmung zu erwarten; denn immer fast wird sich ein Gesichtspunkt finden, nach dem man die Ordnung ändern kann, wie ja die Geschichte der Eintheilungen sattsam beweist. Aeusserliche Gründe sind daher für die Geltung und Anerkennung einer Eintheilung vorzuziehen. So habe ich durch ein äusserlich erkennbares Zeichen die Platonischen Dialoge in zwei Gruppen eintheilen können. Ebenso lässt sich nun auch nachweisen, dass der Platonische Staat früh geschrieben sein muss und zwar die ersten Bücher schon vor der Aufführung der Ekklesiazusen des Aristophanes. Dies haben schon viele gesehen und behauptet, zuletzt noch Krohn mit grossem Nachdruck. Wenn dagegen von Zeller eingewendet wurde, dass die Komödie die Ideen des Philosophen zu ungenau wiedergebe, um darauf bezogen werden zu dürfen, so hat Krohn dies mit Recht dadurch zurückgewiesen, dass die Wolken ebenso nur ein Zerrbild des Sokrates lieferten.

Es fehlte aber bisher ein Zeugniss dafür, wesshalb nicht Protagoras in seinen Antilogien der Vorgänger Plato's gewesen*) oder wesshalb nicht, wie Zeller meint, „die Weiber- und Güter-

*) Diog. Laert. III, 37 *ἣν πολιτείαν Ἀριστόξενός φησι πᾶσαν σχεδὸν ἐν τοῖς Πρωταγόρου γεγράφθαι ἀντιλογικοῖς.* 57 *ἣν καὶ εὑρίσκεσθαι σχεδὸν ὅλην παρὰ Πρωταγόρᾳ ἐν τοῖς ἀντιλογικοῖς, φησὶ Φαβωρῖνος ἐν παντοδαπῆς ἱστορίας δευτέρῳ.* Wie abgeschmackt dies ist, sieht man auf den ersten Blick, da uns ja von Protagoras genug bekannt ist, um zu wissen, dass ihm Plato's Gedanken gänzlich fern lagen. Da Aristoteles aber auch

gemeinschaft als demokratisches Extrem, nicht als Hirngespinnst eines aristokratischen Doctrinärs auf die Bühne gebracht sei".*) Da nun wegen dieser Möglichkeiten die früheren Behauptungen einstweilen noch in der Luft schweben müssen, so fordert die Logik, welche nicht unfruchtbar, wie man meint, sondern die Mutter aller Entdeckungen ist, zu untersuchen, welche Prämisse zum Beweise hinreichen würde. Wenn es nun ein sicheres Zeugniss darüber gäbe, dass kein andrer als Plato die von Aristophanes verspotteten politischen Gedanken aufgebracht habe, so käme auf dieser Prämisse der Schluss zur Ruhe. Wer könnte nun ein solches Zeugniss, das für uns von Gewicht wäre, ablegen, es sei denn ein Gelehrter, der sich mit der Geschichte der Staatstheorien abgegeben hätte und dessen Werke noch erhalten wären. Da dies nur auf Aristoteles passt, so müssen wir diesen reden lassen; denn nur er kann die Frage zur Entscheidung bringen. Aristoteles aber hat glücklicher Weise nicht versäumt, eine Antwort auf diese Frage zu ertheilen. Er sagt: „Kein anderer Privatmann, Philosoph oder Staatsmann, hat sich mit seinen Gedanken so weit von den bestehenden Verfassungsformen entfernt, dass er wie Plato auf den originellen Einfall gekommen wäre, die Gemeinschaft der Kinder und Weiber und Convicte der Weiber zu fordern."**) Dies ist mit andern

nur die politische Ordnung der Weiber als etwas Neues bezeichnet, so ist entschieden anzunehmen, dass die übrigen Einrichtungen, z. B. die drei Stände und dergleichen, schon sonst einmal gelobt sein könnten, natürlich ohne die eigenthümliche Platonische Begründung und Ableitung, d. h. ohne das Salz der Sache.

*) Zeller, Philos. d. Griech., II, 1, S. 466, dritte Aufl., 1875. Offenbar nach Susemihl, II, 298.

**) Ich habe frei übersetzt, um die entscheidenden Worte mehr in's Licht zu setzen. Die Stelle lautet: Pol. II, 7. *εἰσὶ δέ τινες πολιτεῖαι καὶ ἄλλαι* (d. h. ausser der Platonischen), *αἱ μὲν ἰδιωτῶν, αἱ δὲ φιλοσόφων καὶ πολιτικῶν, πᾶσαι δὲ τῶν καθεστηκυιῶν καὶ καθ' ἃς πολιτεύονται νῦν, ἐγγύτερόν εἰσι τούτων ἀμφοτέρων· οὐδεὶς γὰρ οὔτε τὴν περὶ τὰ τέκνα κοινότητα καὶ τὰς γυναῖκας ἄλλος κεκαινοτόμηκεν, οὔτε περὶ τὰ συσσίτια τῶν γυναικῶν.* Wie ich nachträglich sehe, hat schon Susemihl an diese Stelle gedacht (II, 300), aber seltsamer Weise nur einen ganz untergeordneten Punkt damit erledigt, nämlich den, dass Aristophanes und Plato nicht aus einer gemeinsamen Quelle, aus den Antilogien des Protagoras, geschöpft hätten. Dass *οὐδεὶς — ἄλλος* auch von den vorhergehenden *ἰδιωτῶν* und also auch im weiteren Sinne vom Aristophanes gilt, hat er nicht erwogen und die Stelle überhaupt gar nicht auf die Frage der Priorität von Ekklesiazusen und

Worten dasselbe Urtheil, welches Aristophanes (v. 578) fällt, an den Aristoteles dabei gedacht haben mag; denn Aristophanes sagt mit schneidender Ironie gegen die ganze mit abenteuerlicher Neuheit zugeschnittene, hochweise ersonnene Staatsbeglückungs- und Erlösungstheorie des Plato folgendes:*) „Ja, jetzt gilt es

Staat angewendet. Er hat dagegen den Gedanken aufgebracht, Plato hätte den Aristophanes copirt, was ja ebensogut „denkbar" sei. Ja wohl denkbar, wie alle Permutationen, bis man die einzelnen Combinationen durch Nachweis der realen Verhältnisse als undenkbare eliminirt. Das Anstössige, die herrschenden Ansichten Verletzende, ja desswegen auch das Komische seiner Vorschläge musste Plato, wenn er gesunden Menschenverstand hatte, von vornherein erkennen, wie ja noch heutzutage seine Vorschläge komisch wirken, und er brauchte, um dies zu prophezeien, nicht erst mit Susemihl einen „Rückblick" auf des Aristophanes' Komödie zu werfen. Die abstracten Möglichkeiten von Susemihl sind eben ohne psychologische Rücksicht auf Plato's wirkliche Natur und ohne ästhetische Rücksicht auf das Wesen der Komödie ausgesonnen, welcher Susemihl das Salz nimmt, wenn der Komiker nicht persiffliren und karrikiren, sondern seine eigenen Erfindungen satyrisch behandeln sollte, zugleich Original und Karrikatur. Hätte Plato sich aber gar erst von Aristophanes inspiriren lassen, so würde sieh Aristoteles, statt die Neuheit des Platonischen Gedankens crass hervorzuheben, wohl veranlasst gesehen haben, mit Schadenfreude zu bemerken, dass die Neuheit des Einfalls auch nicht weit her sei, da man ja nach Susemihl das Vorbild bei dem Aristophanes finden könne, und die Neuheit bloss darin bestehe, dass Plato diese Spässe im Ernst durchgeführt habe, weil er gar einfältig sei und sich von dem Kordax begeistern lassen müsse. — Ranke bei Meineke (Aristoph. Com. p. XLIX) hat die Aristotelische Stelle auch beachtet, meint aber, dass Aristophanes, ut verisimile est, jam priusquam libri de civitate editi essent, Platonem agressus est. Diese Wahrscheinlichkeit, die der ausgezeichnete Gelehrte aber leider nicht begründet, verschwindet, wie mir scheint, vollstädig, wenn man die Platonischen Argumente, z. B. *μίαν ποιεῖν τὴν πόλιν* u. s. w. von Aristophanes aufgenommen sieht. Dass Aristophanes aber nicht treu copirt und philosophisch exact referirt, das wird doch Niemand wundern dürfen. Wir thun gut, dem Komiker nicht die Flügel zu beschneiden, wenn er uns wahrhaft belustigen soll. Ich möchte desshalb eine allgemeine Bemerkung Ranke's ‚Nihil enim in comoedia irridetur, nisi quod in Atheniensium populo prodierit ibique multiplici hominum sermone tritum fuerit' heranziehen, um daraus zu schliessen, dass die Platonischen Staatsideen nicht tamquam scholae mysteria verspottet werden konnten, sondern nach Veröffentlichung der Bücher allgemein besprochen sein mussten.

*) Aristoph. Eccles. v. 571 ff. Die Erlösungs- und Beglückungspläne werden vorher noch besonders angezeigt und persifflirt v. 558 *μακαρία ἡ πόλις ἔσται τὸ λοιπόν* u. die komisch detaillirte Ausführung in den folgenden Versen.

tüchtigen Verstand und einen philosophischen Gedanken zu erwecken, der den Freundinnen helfen könne. Denn jetzt wendet sich dem allgemeinen Glück das Nachsinnen der Weisheit zu, Staat und Volk verherrlichend durch unzählige nutzbringende Einrichtungen. Nun offenbare aber auch, was sie vermag. Es ist grade die rechte Zeit; denn unser Staat bedarf einer weisen Erfindung. Aber bringe nur etwas vor, was nie vorher ausgeübt oder ausgesprochen ist; denn sie mögen nicht Bekanntes öfter sehen. Aber zaudre nicht, sondern fass' schnell die Gedanken an; denn den grössten Beifall bei den Zuschauern gewinnt die Geschwindigkeit. Praxagora: Dass ich was Gutes lehren werde, dessen bin ich gewiss; aber ich fürchte sehr, ob die Zuschauer auch Neuerungen leiden mögen und nicht zu sehr an den alten Sitten hängen. Blepyros: Ach, was die Neuheit der Vorschläge betrifft, da habe keine Angst; denn darauf auszugehen und das Alte gering zu schätzen, dient uns statt aller Regierung." Dann kommt gleich das Platonische Fundament an die Reihe, den Staat möglichst zu einem zu machen (v. 594 *ἕνα ποιεῖν*). Kann man wohl humoristischer und zugleich deutlicher die von Plato im „Staate" vorgetragenen Theorien charakterisiren? Die umfassende Tiefe der Platonischen Begründung karrikirt Aristophanes mit den gehäuften Bezeichnungen; *πυκνὴν φρένα, φιλόσοφον φροντίδα, γνώμης ἐπίνοια, σοφοῦ ἐξευρήματος*; die ethische Gesinnung lässt er als Prahlerei erscheinen: *κοινῇ ἐπ' εὐτυχίᾳ; μυρίαισιν ὠφελίαισι; ὅτι χρηστά, πιστεύω*; die Originalität des Gedankens als Haschen nach Beifall der Menge: *μήτε δεδραμένα, μήτ' εἰρημένα πω πρότερον* und zweimal *καινοτομεῖν*. Dies ist nun auch so ziemlich des Aristoteles' mit trocknem Ernst vorgetragene Auffassung. Er fängt seine Kritik mit der Frage an: „Ist es mit der Ordnung der Kinder, Weiber und Güter besser so wie es sich jetzt verhält oder wie es in dem Platonischen Staate vorgeschrieben wird?"*) Dann greift er zunächst das Fundament an, den Staat zu einem machen zu wollen (*μίαν εἶναι τὴν πόλιν ὅτι μάλιστα*);**) hebt besonders das Originelle und Neugeschnittene (*περιττόν, καινοτόμον*) der Platonischen Vorschläge hervor und rechnet zum Schlusse, wo er jedem Philosophen und Staatsmann seine eigenthümliche Leistung

*) Arist. Pol. II, 1, p. 1261 a. 8.
**) Ibid. II, 6, p. 1265, 10.

mit historischer Gerechtigkeit zuerkennen will, dem Plato als eigenthümlich bloss die Weiber- und Kindergemeinschaft an und die Convicte der Weiber und endlich mit gehässiger und scheinbar peinlicher, auch das Kleinste nicht übersehender Gerechtigkeit auch die Vorschläge, dass die Trinkaufseher nüchtern bleiben und dass die Soldaten auch die linke Hand wie die rechte üben müssten.*)

Es scheint mir hierdurch genügend bezeugt zu sein, dass die Komödie des Aristophanes nur auf den Platonischen Staat gemünzt werden konnte. Der Geist der Aristotelischen Kritik ist im Grunde auch nichts anderes als eine trockne Sublimirung des saftigen und grob materiellen Aristophanischen Humors. Beide kehrten der Platonischen Idealität und Sentimentalität gegenüber die reale Natur des Menschen mit seinem Egoismus und seinen Leidenschaften hervor und zeigten die Verkehrung, die solche idealische Normen bei praktischer Ausführung erfahren würden, der eine mit Bitterkeit, der andre mit sprudelndem Humor. Ausserdem hat Aristoteles auch oft einzelne Züge von Aristophanes' Kritik wiederholt.**) — Wenn also dieses Verhältniss der Ekklesiazusen zu dem Platonischen Staate durch die Aristotelischen Stellen sicher gestellt ist, so wäre dadurch für die Chronologie der ersten Bücher des Staats ein festes Datum gewonnen. Denn die Ausbeutung einer neuen staatsphilosophischen Phantasterei von Seiten des Komikers kann nicht erst mehrere Jahre später gesetzt werden. Wir werden desshalb, da die Ekklesiazusen, nach Götz, um 390 aufgeführt sind, ungefähr das Jahr 392 und 391 als die Abfassungszeit der ersten Hälfte des Staats anzusehen haben.

Es fragt sich nun, wie viel Bücher des Staats schon veröffentlicht gewesen sein müssen. Allein diese Frage ist bald beantwortet; denn offenbar sind es die Bücher, welche die Lehre von den Frauen behandeln und welche die Theorie von der Einheit des Staats durchführen, d. h. die fünf ersten Bücher. Für die übrigen Bücher reicht das aus Aristophanes gezogene Indicium nicht hin. Dass Aristophanes aber nicht etwa bloss

*) Ibid. II, 12, p. 1274 b. 9.

**) Vergl. z. B. v. 635 *πῶς οὖν οὕτω ζώντων ἡμῶν τοὺς αὑτοῦ παῖδας ἕκαστος ἔσται δυνατὸς διαγιγνώσκειν*; und dazu Arist. p. 1262 a. 5 *καὶ τοῦτο διστάζων· ἄδηλον γὰρ ᾧ συνέβη γενέσθαι τέκνον καὶ σωθῆναι γενόμενον. — ὁ μὲν γὰρ υἱὸν αὑτοῦ ὁ δ' ἀδελφὸν αὑτοῦ προσαγορεύει τὸν αὐτὸν* κ. τ. λ.

von diesen Platonischen Ideen die Glocken hat läuten hören, ohne dass die Bücher schon herausgegeben gewesen wären, das scheint mir durch den Charakter der Komödie überhaupt ausgeschlossen zu sein. Denn die Satyre, wie der Humor kann sich nur an etwas machen, was ganz öffentlich und bekannt geworden ist. Da Plato's aristokratisches Wesen aber die Oeffentlichkeit des Gesprächs und Unterrichts auf dem Markte verschmähte, so dürfen wir, glaube ich, nur an eine Herausgabe der Bücher denken. Darum kann ich nicht umhin, in der Aristophanischen Verspottung der „Einheit“ oder Vereinheitung (v. 594 ἕνα ποιεῖν) und in den Worten, dass alle an Jahren ältere als Väter betrachtet werden sollten und so an vielen Stellen eine **wörtliche Anspielung auf das fünfte Buch** zu sehen,*) wie dies in der Anmerkung unter dem Text an einigen Beispielen bis zur Evidenz nachgewiesen ist.

Mithin können die ersten fünf Bücher nicht nach 390 geschrieben sein. Es steht aber nichts im Wege, dass Plato sie nicht recht rasch im Jahre 393—392 aufgeschrieben habe; denn die Gedanken mag er ja schon früher längere Zeit im Kopfe bewegt haben; sie aufzuschreiben aber erforderte bei der Einfachheit des Planes und da keine schwierigen Definitionen und theoretischen Speculationen dazu erforderlich waren, auch keine lange Zeit.

Dass die erste Hälfte des Staats aber auch **nicht vor 393** verfasst sein könne, lässt sich erweisen, wenn man die Abfassungszeit des Protagoras in Erwägung zieht.

Abfassungszeit des Protagoras.

Ich halte es durch die Untersuchungen von **Sauppe** für ausgemacht, dass der Protagoras ein sehr früher Dialog und vor der Feststellung der

*) Man vergleiche z. B. Aristoph. Eccles. v. 594 ἀλλ' ἕνα ποιῶ κοινὸν ἅπασιν βίοτον καὶ τοῦτον ὅμοιον. Platon. Staat p. 462 ἔχομεν οὖν τι μεῖζον κακὸν πόλει ἢ ἐκεῖνο, ὃ ἂν αὐτὴν διασπᾷ καὶ ποιῇ πολλὰς ἀντὶ μιᾶς; ἢ μεῖζον ἀγαθὸν τοῦ ὃ ἂν ξυνδῇ τε καὶ ποιῇ μίαν; Ferner Aristoph. v. 635 πῶς οὖν οὕτω ζώντων ἡμῶν τοὺς αὑτοῦ παῖδας ἕκαστος δυνατὸς διαγιγνώσκειν; τί δὲ δεῖ; πατέρας γὰρ ἅπαντας τοὺς πρεσβυτέρους αὐτῶν εἶναι τοῖσι χρόνοισιν νομιοῦσιν. Plato p. 463 C παντὶ γάρ, ᾧ ἂν ἐντυγχάνῃ τις, ἢ ὡς ἀδελφῷ ἢ ὡς ἀδελφῇ ἢ ὡς πατρὶ ἢ ὡς μητρὶ ἢ υἱεῖ ἢ θυγατρὶ ἢ τούτων ἐκγόνοις ἢ προγόνοις νομιεῖ ἐντυγχάνειν. Und p. 461 D πατέρας δὲ καὶ θυγατέρας καὶ ἃ νῦν δὴ ἔλεγες πῶς διαγνώσονται ἀλλήλων; Οὐδαμῶς, ἀλλ' ἀφ' ἧς ἂν ἡμέρας τις αὐτῶν νυμφίος γένηται, μετ' ἐκείνην δεκάτῳ μηνὶ καὶ ἑβδόμῳ δὴ ἂν γένηται ἔκγονα, ταῦτα πάντα προσερεῖ τὰ μὲν ἄρρενα υἱεῖς, τὰ δὲ θήλεα θυγατέρας καὶ ἐκεῖνα ἐκεῖνον πατέρα κ. τ. λ.

Vierzahl der Cardinaltugenden im fünften Buche des Staats verfasst sein muss. So käme es also nur darauf an, das Jahr der Abfassung genauer zu bestimmen.

Dies wird uns nun möglich durch einen Blick auf die Kriegsgeschichte. Es ist ja bekannt genug, dass die Einführung einer neuen Waffe jedesmal einen Umsturz der ganzen bisherigen Kriegsführung mit sich bringt und brauche ich nicht an die uns nahe liegenden Ereignisse, bei denen auch wir noch die Erfahrung gemacht haben, zu erinnern. Ich gehe gleich an die Sache und sage, dass die Kriegsführung sich sofort änderte, sobald durch Iphikrates als neue Waffe die Pelta für das Linienfussvolk eingeführt wurde. Denn durch diese leichtere Bewaffnung konnte, wie Xenophon in seinen Hellenischen Geschichten erzählt, auch der Ruhm der schwergerüsteten Spartanischen Hopliten besiegt werden.

Nun gab es freilich schon in Thracien Peltasten, wie Thucydides erzählt; in Athen aber als regulärer Heeresbestandtheil nicht vor Iphikrates, der als erster in Athen aufgetretener Lobredner dieser Waffe (*πέλτη*) und der Kunst, sie zu gebrauchen (*πελταστική*), nach dem Zeugniss aller Berichterstatter anzusehen ist.*) Wir

*) Da es von Wichtigkeit ist, dass diese Prämisse keinem Zweifel unterliege, so erlaube ich mir, die besten Zeugnisse anzuführen. Diodor XV, 44 rühmt den strategischen Scharfsinn des Iphikrates und seine Erfindungsgabe und sagt über seine Einführung der Pelta: *τότε ἀπὸ τῆς πέλτης πελτασταὶ μετωνομάσθησαν.* Ebenso Cornelius Nepos, der mit jenem zugleich auf Ephorus als Quelle zurückweist. Bähr (Pauly, s. Exercitus p. 341) sagt: „die Peltasten kommen früherhin nicht so häufig vor (ein Beispiel bei Thucyd. IV, 111, wo sie bei dem Heere des Lacedämoniers Brasidas erscheinen), wurden aber später, seit der Athener Iphikrates dieser Waffe eine bessere Organisation gegeben, häufiger und sehr beliebt, namentlich als Waffengattung der Soldtruppen, indem die Bürgermiliz an die Hoplitenbewaffnung sich hielt.“ Es bleibt unklar, was Bähr damit meint: „sie kämen früher nicht so häufig vor“. Sie kommen nämlich recht häufig vor, aber nicht in Sparta und Athen als Bestandtheil des Heeres, sondern bei den Thraciern, und Brasidas hat natürlich Thracier zugezogen zu seinem Heere, wie er eine solche Verstärkung von Seiten der Athener fürchtete. Skythische oder Thracische Peltasten kamen auch als Polizeisoldaten in Athen vor. E. Curtius (Griech. Gesch., III, S. 221): „Iphikrates machte eine Reihe durchgreifender Aenderungen. — — So schuf er das neue Linienfussvolk, die Peltasten, welche zu rascher Bewegung ungleich geschickter waren, als die schweren Massen der Bürgermilizen.“ Köchly und Rüstow (Gesch. d. griech. Kriegswesens) S. 130: „Die

müssen desshalb schliessen, dass eine Schrift, in welcher diese Waffe und die Kunst, sie zu gebrauchen, erwähnt wird, nicht vor Iphikrates' Auftreten verfasst sein kann, es sei denn, dass dabei auf fremde Völker, und besonders auf Thracier angespielt werde.*)

Wollen wir nun in Xenophon's Memorabilien folgenden Satz lesen: „Ich glaube, dass Menschen von jeder Art durch Unterricht und Uebung an Tapferkeit zunehmen werden; denn offenbar würden die Skythen und Thracier, wenn man ihnen die grossen Schilde und die Speere (der Hopliten) in die Hand gäbe, nicht

---

Peltasten siud eiue thrakische Nationalwaffe und aus Thrakien ursprünglich in griechische Heere versetzt." S. 163: „Bedeutender als durch seiue Kriegsthaten ist Iphikrates als Instructor, als Organisator und namentlich Reformator der Bewaffnung." Es handelt sich nun um die Peltasten des Iphikrates und hier meinen Rüstow und Köchly mit Recht, dass es Peltasten oder Peltophoren schon vor Iphikrates gegeben habe, und dass die Darstellung bei Diodor und Cornelius Nepos unverständlich sei, weil man sich nicht denken könne, dass die Reform sich auf das gesammte Linienfnssvolk bezogen habe. Sie nehmen daher an, dass neben den Peltasten noch „die griechischen Bürgerhopliten nach wie vor Hopliten geblieben" wären (S. 166). Diese Restriction aus technischen Bedenken hat für unsere Frage keine Wichtigkeit; wichtig ist nur zu wissen, ob etwa schon vor Iphikrates die Peltasten einen regelmässigen Bestandtheil des Atheniensischen Heeres bildeten, und dies behaupten Köchly und Rüstow nicht, da sie auf die chronologische Bestimmung überhaupt nicht eingehen. Soviel ich sehe, nehmen sie an, dass Xenophon bei seinem Rückzuge die Vortheile des leichten Fussvolkes zuerst erkannt habe und dass er, wenn er nicht nach seiner Rückkehr gleich verbannt wäre, wahrscheinlich dem Iphikrates in der Heeresreform zuvorgekommen sein würde. Die Verwendung von Peltasten durch Agesilsos und Brasidas heziehen sie mit Recht auf Anwerbung von Thracischen Bundesgenossen. — Rehdautz (Vitae Iph. Chabr. Timoth. § 2. Iphicratenses sive peltastae) betrachtet die Einführung der Peltasten ebenfalls als eine Neuerung des Iphikrates. Mithin müssen wir schliessen, dass, wenn auch über den Umfang der Heeresreform, ob sie sich auf das ganze Linienfussvolk erstreckt habe oder nur auf einen Theil desselben, die Berichte der Alten unklar sind und Rüstow's Restriotion den Vorzug verdient, doch darüber alle Schriftsteller einig zu sein scheinen, dass durch Iphikrates erst ein Theil des Linienfnssvolks in Peltasten nmgewandelt und eine neue Taktik und eiue eigentliche Waffenkunst (*πελταστική*) für die Peltasten erfunden und in Atheu eingeführt sei.

*) Bei Thncydides II, 29, 4 *στρατίαν Θρᾳκίαν ἱππέων τε καὶ πελταστῶν.* Bei Euripid. Rhesus v. 311 *πολλὰ πελταστῶν τέλη — — Θρῃκίαν ἔχων στολήν.* Alcest. v. 498 *Θρῃκίας πέλτης ἄναξ.* Aristoph. Lysistrata v. 563 *Θρᾷξ πέλτην σείων.*

mit Lacedämoniern zu kämpfen wagen; offenbar möchten auch Lacedämonier, mit Pelten und Wurfspiessen versehen, nicht mit Thraciern, und mit Bögen nicht mit Skythen den Kampf aufnehmen."*) Was ist hieraus zu schliessen? Offenbar muss Xenophon dies vor der Heeresreform des Iphikrates geschrieben haben. Denn weder kann die Peltastik in Sparta schon damals bekannt gewesen sein, noch möchte man annehmen, Xenophon würde so tactlos geschrieben haben, nachdem die Spartanische Mora von Iphikrates' Peltasten aufgerieben war. Folglich müssen die Memorabilien mindestens vor 393 geschrieben sein.**)

Nun könnte man wirklich glauben, Plato hätte die Memorabilien vor Augen gehabt,***) als er im Protagoras schrieb, dass der Muth immer grösser ist, wenn man ein Geschäft versteht, als wenn man es nicht versteht, und bei dieser Gelegenheit auch den Kampf mit Pelten anführt. Allein, wenn Plato auch an Xenophon gedacht hat, so war bei seiner Darstellung doch die Sache anders. Xenophon spricht von Lacedämonischen Hopliten, Thrakischen Peltasten und Skythischen Bogenschützen; Plato aber redet von einheimischen Dingen. Er führt zunächst die Brunnensteiger an, die kühner sind, als solche, die niemals in Brunnen hinabstiegen; dann sagt er, dass im Kampf zu Pferde diejenigen muthiger sind, welche die Reitkunst verstehen, als die, welche nicht reiten können. Ebenso, fährt er fort, wären die Peltastiker zuversichtlicher, als die, welche mit der Pelta kämpfen sollen, ohne die

---

*) Xenoph. Memorab. III, 9, 2 *Νομίζω μέντοι πᾶσαν φύσιν μαθήσει καὶ μελέτῃ πρὸς ἀνδρίαν αὔξεσθαι. δῆλον γάρ, ὅτι Σκύθαι καὶ Θρᾷκες οὐκ ἂν τολμήσειαν ἀσπίδας καὶ δόρατα λαβόντες* (d. h. in Hoplitenrüstung), *Λακεδαιμονίοις διαμάχεσθαι· φανερὸν δέ, ὅτι καὶ Λακεδαιμόνιοι οὔτ' ἂν Θρᾳξὶν ἐν πέλταις καὶ ἀκοντίοις οὔτε Σκύθαις ἐν τόξοις ἐθέλοιεν ἂν διαγωνίζεσθαι.*

**) Dies stimmt auch zu dem weiter unten folgenden Beweise, dass die Sophistenrede des Isokrates sich auf die Memorabilien bezieht.

***) Dass Plato im Staate auf die Memorabilien hinblickte, möchte ich aus folgender Stelle schliessen. Xenophon hatte (Memor. II, 6, 35) den Sokrates erklären lassen, des Mannes Tugend bestehe darin, die Freunde durch Wohlthaten, die Feinde durch Wehethaten zu übertreffen. (*ὅτι ἔγνωκας, ἀνδρὸς ἀρετὴν εἶναι, νικᾶν τοὺς μὲν φίλους εὖ ποιοῦντα, τοὺς δὲ ἐχθροὺς κακῶς.*) Wenn er auch am Schlusse des Buches behauptete, Sokrates selbst habe Niemandem geschadet, so war die Definition doch nicht widerlegt, sondern als Sokrates' Lehre hingestellt. Unter dieser Voraussetzung würden wir es denn sehr leicht verstehen, wenn Plato im Staate diese Definition einer ausführlichen Kritik unterwirft, indem er einen Satz des Simonides in diese Behauptung hinüberspielt, und

Kunst zu verstehen.*) Es wäre lächerlich, hier an Thracier oder andre barbarische Völker zu denken; abgeschmackt auch zu meinen, Plato dürfe dies weithergeholte Beispiel ohne Umstände gebrauchen, weil Xenophon bei ähnlicher Gelegenheit an die Thracischen Peltasten erinnert habe. Mithin bleibt nichts anderes übrig, als anzunehmen, dass die Peltastik damals nicht etwas Ausländisches, sondern, wie die andern beiden Beispiele, aus dem Leben gegriffen war. Am Passendsten aber war das Beispiel, wenn die Peltastik grade auf der Tagesordnung stand, und dies würde dem humoristischen Style Plato's am Meisten entsprechen, der solche coupletartigen Wendungen liebt und dadurch seine Frische und Lebendigkeit erhält. Von einer Peltastik konnte aber in Athen vor Iphikrates keine Rede sein.

Da nun Iphikrates im Jahre 391 das attische Heerwesen umgestaltete,**) so könnte man versucht sein, den Dialog Protagoras' erst in dieses Jahr zu setzen. Allein der grossen Heeresreform mussten Proben vorangehen. Da nun Konon 393 nach Athen mit seiner Persischen Flotte kam und Iphikrates, wie Curtius annimmt, sich unter ihm ausgezeichnet hatte, so scheint es mir am Natürlichsten, dass gleich in diesem Jahre die Peltastenfrage durch Iphikrates angeregt wurde, der mit seinen Leichtbewaffneten Erfolge errungen haben wird.***) Die Anwesenheit des vielen fremden Kriegsvolkes bei dem Wiederaufbau der Mauern musste

---

schliesslich, die Gerechtigkeit als menschliche Tugend (Staat 335, C *ἀνθρωπεία ἀρετή = ἀνδρὸς ἀρετή*) definirend, erklärt, ein gerechter Mann könne Niemandem schaden, weder dem Freunde noch einem Andern (*οὐκ ἄρα τοῦ δικαίου βλάπτειν ἔργον, οὔτε φίλον οὔτ' ἄλλον οὐδένα*) und mithin auffordert, es nicht zu glauben, dass Simonides oder Bias oder Pittakus oder sonst ein weiser und seliger Mann dies gesagt habe (p. 335 E *ἤ τιν' ἄλλον τῶν σοφῶν τε καὶ μακαρίων ἀνδρῶν*). Unter obiger Voraussetzung wäre damit natürlich Sokrates gemeint und ein Protest um so treffender, als Plato diese Worte dem Sokrates selbst in den Mund legt, der solche Dinge, wie sie von Xenophon ihm zugeschrieben werden, nicht gesagt haben will.

*) Platon. Protag. p. 350 A *Τίνες δὲ πέλτας ἔχοντες; οἱ πελταστικοὶ ἢ οἱ μή; Οἱ πελταστικοί.* So setzt auch der *πελταστικὸς ἀνήρ* Theaet. p. 165 D und die *πελταστική* Legg. p. 813 D die Einführung der neuen Bewaffnung voraus.

**) E. Curtius, Griech. Gesch., III, S. 221.

***) Rüstow und Koechly, l. l. p. 169, erklären sehr anschaulich die Stellung des Xenophon zu Iphikrates, der ihm als glücklicher Nebenbuhler eine praktische Idee vorweggenommen und desshalb von dem ein wenig eitlen Manne mit Stillschweigen übergangen wird.

die Strategen und Politiker und also den vornehmen Kreis Platon's mit einer Vergleichung der Waffen beschäftigen. Iphikrates wird die Manoeuvres gezeigt und als redegewandter Mann die einflussreichen Männer zu gewinnen gesucht haben. Plato konnte also wohl auch später einmal das Beispiel der Peltastik heranziehen; dann hätte aber dem Gedanken das lebhafte Colorit gefehlt, er wäre trocken gewesen; am Schönsten aber und dem Charakter seiner Dialoge am Angemessensten wäre es, wenn man Plato unmittelbar an eine Tagesfrage anspielen liesse. Demnach könnte der Dialog 393 oder 392 geschrieben sein.

Chronologische Bestimmung der fünf ersten Bücher des Staats.

Da nun die Ekklesiazusen nach Götz*), dessen Resultat Ribbeck auerkennt,**) um 390 (Olymp. 97, 3) aufgeführt wurden, so erhalten wir für die Abfassungszeit des Staats eine ziemlich knappe Grenze. Die fünf ersten Bücher des Staats müssen nach dem Protagoras und vor den Ekklesiazusen verfasst sein, also etwa 392 und 391. Der Protagoras nämlich kann nach Sauppe's Gründen wegen der Fünfzahl der Tugenden und wegen der Sokratischen Vermischung von Lust und Gut und wegen der mehr Sokratischen Auffassung des Wissens, dem noch die Orthodoxie nicht zur Seite tritt, nicht nach dem „Staate" verfasst sein. Dies ist der Grund, wesshalb wir den Protagoras wohl 394 anfangen lassen können, aber seine Vollendung in's Jahr 393 schieben müssen, wo denn auch das Beispiel der Peltastik stilistisch am Hübschesten wirken würde, wie mir scheint.***) Was aber die etwas schnelle Abfassung des Staats betrifft, so muss man sich keine phantastischen Vorstellungen machen über die Art, wie die Alten gefeilt und gekünstelt hätten. Der Staat ist wie eine Predigt zur Paränese bestimmt und bedurfte für einen genialen und productiven Mann wie Plato keiner vieljährigen Besinnung und Ausfeilung. Er zeigt auch in der Durchführung der utopischen Idee den Mangel an Sorgfalt, wesshalb Aristophanes wie Aristoteles die vielen Unbestimmtheiten und bei etwaiger Praxis eintretenden Schwierigkeiten hervorheben. Vielleicht geht darauf auch des Komikers Spott, dass die grössere Geschwindigkeit, mit der Neuerungen ausgedacht würden, den Preis gewinnen müsste.

*) G. Götz, De temporibus Ecclesiazuson Aristophanis. 1874.
**) O. Ribbeck, Jenaer Literaturg., 1875, No. 418.
***) Plato verwendet das Beispiel im letzten Fünftel des Dialogs.

Mit dieser Datirung der fünf ersten Bücher des „Staats" stimmt auch genau die Erwähnung des Ismenias und die Art dieser Erwähnung. Tithraustes, der Perser, hatte nämlich im Sommer 395 den Rhodier Timokrates nach Theben geschickt, um durch seine goldenen „Bogenschützen" zu wirken.*) Dadurch zu grossem Reichthum gelangt, versuchte nun Ismenias die Ansicht praktisch durchzuführen, welche, wie Plato sagt,**) solchen reichen Leuten eigen ist, die sich für sehr mächtig halten, nämlich, dass man seinen Freunden nützen und seinen Feinden schaden müsse, indem dies ihr einziger Begriff von Gerechtigkeit sei. Diese Anspielung hat nun ihren besten Platz, wenn man an das Intriguenspiel der Thebaner 394 denkt, und trägt dazu bei, die Abfassung der ersten Hälfte des Staats auf die Zeit von 393 und 392 zu verlegen. Die Anführung des Ismenias neben Periander, Perdikkas und Xerxes hat den Charakter eines Couplets.

Ich erlaube mir ein Wort zur Methode hinzuzufügen. Die Erwähnung des Ismenias im Staate und im Menon fordert, die Abfassung beider Dialoge nach 395 zu setzen. In beiden Fällen wird Ismenias in der Art angezogen, dass man voraussetzen muss, er lebe noch.***) Folglich können beide nicht nach 383 verfasst sein. Mithin ist ein Spielraum von 12 Jahren gegeben. Nun konnte der Staat aber nicht nach 391 geschrieben werden wegen seiner Beziehungen zu den Ekklesiazusen; folglich wird der Spielraum enger auf drei Jahre eingegrenzt. Vor ihm aber war Protagoras verfasst, der auf die Peltasten anspielt. Also müssen wir etwas herabrücken und kommen so auf die Grenze von 393 und 392. Die Methode ist also nach Analogie der geometrischen Analysis durchzuführen, indem jeder Bestimmungsgrund einen genaueren Werth für x angiebt, dessen letzte Auflösung in der Gleichung überall an die Stelle von x gesetzt

---

*) Vergl. E. Curtius, Griech. Gesch., III, S. 168..

**) Staat p. 336 A *Ἀλλ' οἶσθα, οὗ μοι δοκεῖ εἶναι τὸ ῥῆμα τὸ φάναι δίκαιον εἶναι τοὺς μὲν φίλους ὠφελεῖν, τοὺς δ' ἐχθροὺς βλάπτειν; Τίνος, ἔφη. Οἶμαι αὐτὸ Περιάνδρου εἶναι ἢ Περδίκκου ἢ Ξέρξου ἢ Ἰσμηνίου τοῦ Θηβαίου ἤ τινος ἄλλου μέγα οἰομένου δύνασθαι πλουσίου ἀνδρός.*

***) Für den Menon liegt dies in dem *νεωστί*, für den Staat ergiebt es sich aus der sonst albernen Zusammenstellung mit Xerxes, Periander und Perdikkas. Es ist natürlich Perdikkas II gemeint.

werden kann. Für den Menon will ich dies hier nicht durchführen und bemerke bloss, dass ein zweiter Bestimmungsgrund für diesen in dem Verhältniss zu Theätet liegt, welcher früher verfasst sein muss. Der Theätet ist aber y. Dieses y wird bestimmt durch den Busiris des Isokrates, welcher etwa 387 verfasst ist und dem Theätet vorhergehen muss. Also ist der Werth von x, d. h. die Abfassungszeit des Menon, in die Grenzen von 386—383 eingeschlossen.

Zweites Capitel.

Der Euthydem und die zweite Hälfte des Staats.

§ 1. Hypothese: Dionysodor ist Lysias.

Dionysodor.

Wir lesen den Euthydem des Plato und fragen: was wissen wir von dem dort persifflirten Dionysodor? Bähr (bei Pauly) sagt uns bloss, dass er der Bruder des Euthydem in Platon's Dialoge war. Pape in seinem Onomasticum nennt ihn einen Chier und Sophisten und citirt ausser Plato noch Xenophon's Memorab. 3, 1 und Athenäus 11, 506, 6.

Allein aus Xenophon erfahren wir nur, dass er ein Lehrer der Strategie war und nach Athen kam, wo er Unterricht ertheilte. Vater, Heimath und sonstige Lebensumstände erwähnt er nicht. Wir können desshalb auch nicht wissen, ob er der Bruder des Euthydem war; denn es findet sich zwischen dem Xenophonteischen und dem Platonischen Dionysodor nur das eine gemeinschaftliche Merkmal, dass Beide als Lehrer der Fechtkunst*) bezeichnet werden. Daraus auf Identität zu schliessen würde aber voreilig sein, obgleich wir uns andrerseits wegen der gleichen Profession auch wieder zu diesem Schlusse getrieben fühlen, da ja Beide doch auch mit dem Sokrates in Beziehung gesetzt werden.

Vielleicht weiss aber Athenäus mehr. Er erzählt, Plato habe sich auch dem Dionysodor und Euthydem gegenüber als boshafter und schmähsüchtiger Charakter bewiesen, da er diese Beiden „spätweise“ und „streitsüchtig“ nenne und ihnen ihre Flucht aus Chios und ihre Ansiedelung in Thurii vorgeworfen habe.

---

*) Platon. Euth. p. 271 D *ἐν ὅπλοις γὰρ αὐτώ τε* (Euthydem u. Dionysodor) *σοφὼ πάνυ μάχεσθαι καὶ ἄλλον, ὃς ἂν διδῷ μισθόν, οἵω τε ποιῆσαι.*

Grade aus dieser Begründung erkennen wir aber, dass Athenäus nichts von ihnen weiss, als was er aus Plato selbst entlehnt hat. Aber auch dies hat er oder seine Quelle nachlässig gelesen: denn Plato spricht nicht von einer Flucht oder Verbannuug aus Chios, sondern aus Thurii.*)

Sehen wir uns weiter um, so finden wir den Euthydem und Dionysodor zweimal citirt bei Sextus Empiricus, der aber an der ersten Stelle von ihnen nichts weiter weiss, als dass sie sich mit dem logischen Theile der Philosophie beschäftigten, wie der Schüler des Euclides, Eubulides, und Alexinos, der wieder sein Schüler war. In einer Marginalbemerkung wird hinzugefügt: „Thurier, deren anch Plato im Euthydem gedenkt.“**) An der zweiten Stelle werden Beide mit dem Protagoras zusammengebracht, weil sie auch Sein und Wahrheit bloss als relativ oder subjectiv aufgefasst hätten.***) Man sieht daraus deutlich, dass hier als Quelle bloss Plato vorliegt und dass der Verfasser die von Plato dargestellten Männer bloss rubricirt hat nach dem Inhalte des Gesprächs.

Es ist darum natürlich, dass die beiden Namen, Euthydem uud Dionysodor, von Plato zusammengekoppelt, in der Geschichte der Philosophie nun weiterleben. Allein ebenso natürlich, dass die historische Existenz dieser Brüder mitunter als zweifelhaft erschien. So nimmt Susemihl z. B. Beide im Anfang seiner Untersnchung über den Dialog, Genet. Ent. d. Plat. Ph., I. S. 128, unbeanstandet als historisch auf, sie seien früher Kunstfechter (Hoplomachen), dann Rhetoren, nunmehr angebliche Tugendlehrer; allein, da die „Trugsätze“ sonst bloss auf Euthydem zurückgeführt würden, so sei die Vermuthung von Welcker nicht so unwahrscheinlich, dass nur Euthydem Eristiker war, Dionysodor nur Fechtmeister und dass diese Professionen durch Plato von dem einen auf den andern mit übertragen seien, „wodurch freilich auch die Lebensgeschichte dieser beiden Brüder viel von ihrem historischen Charakter einbüssen würde“. Ebendas. S. 141. (Schaarschmidt, Samml. d. Plat. Schr., S. 334, hat keinen Zweifel, „dass die beiden Sophisten Gebilde des Schulwitzes sind“. Nicht des Platonischen, sondern eines Fälschers.) Susemihl vermuthet

---

*) L. l. ἀπῴκησεν δὲ ἐς Θουρίους, φεύγοντες δὲ ἐκεῖθεν κ. τ. λ.

**) Sext. Empir. adv. math. VII, 13.

***) Ibid. VII, 64.

desshalb auch, Plato habe bei seiner satyrischen Behandlung derselben versteckter Weise „zugleich Paradoxien des Antisthenes und vielleicht selbst der Megariker“ angegriffen.*)

Während aber Schleiermacher, Stallbaum, Steinhart, Susemihl u. A. im Ganzen an der historischen Wirklichkeit der beiden Brüder festhalten, geht Grote**) kühn einen Schritt weiter und erklärt sie für Geschöpfe Plato's mit derselben dramatischen Realität wie Sokrates und Strepsiades oder der *Δίκαιος λόγος* und *Ἄδικος λόγος* bei Aristophanes.

Wir sehen also, dass man von Dionysodor nichts weiss, dass die beiden Brüder allein auf den Dialog Euthydem gestützt ihr Leben in der Literaturgeschichte fristen und dass man schon angefangen hat, sie auch für bloss erdichtete Rollen zu erklären.

Euthydem.

Nun ist Grote's Zweifel aber nur berechtigt für Dionysodor; denn Euthydem wird von Plato im Kratylos***) als historische Person und bekannter Gelehrter mit einem eigenthümlichen eristischen Lehrsatze neben Protagoras citirt und zwar ist sein Lehrsatz genau von der eristischen Art, wie sie im Dialog Euthydem charakterisirt wird. Ausserdem citirt Aristoteles den Euthydem zweimal als Gelehrten und zwar, wie Ueberweg (Echtheit und Zeitfolge Plat. Schr., S. 174) richtig bemerkt, so, dass ihm zwar die Platonischen Stellen dabei vorschweben konnten, dass er aber doch wahrscheinlich die historische Person selbst gemeint hat. Wenn Schaarschmidt (Samml. der Plat. Schr., S. 242) aber, der den Platonischen Dialog für unächt hält, die Rolle des Euthydem aus den beiden Aristotelischen Stellen und dem Inhalte des Xenophonteischen Gesprächs des Sokrates mit Euthydem herfliessen lässt, so scheint mir zu Vieles dagegen zu sprechen. Erstens gehörte nicht wenig Genie, ungefähr wohl grade so viel, als Plato besass, dazu, um aus solchen Bausteinen diesen Dialog aufzubauen; zweitens müsste doch gezeigt werden, wesshalb Plato die Lebensumstände der beiden Männer

---

*) Ebds. S. 136. Dies war Schleiermacher's Annahme.

**) Grote, Plato, I, p. 536. That they correspond to any actual persons at Athens, is neither proved nor probable.

***) L. l. p. 386 D. Peipers ist so sehr davon überzeugt, dass Euthydem ein historisch wirklicher Gelehrter gewesen, dass er nicht einmal das Problem Grote's zu erwähnen für nöthig findet, sondern den Euthydem nach dem Protagoras und Gorgias (Erkenntnissth. Plato's, S. 52—55) ausführlich behandelt und seine logischen Sätze der Kritik unterzieht.

in einer Weise angieht, die zur Charakteristik ihrer Rolle nichts leistet, dagegen die Zufälligkeit historischer Verhältnisse sichtlich abspiegelt. Und dies ist auch der Grund, wesshalb ich Grote's Hypothese nicht theilen kann. Ob der Xenophonteische Euthydem derselbe ist, wie der im Platonischen Dialog, lässt sich schwer ausmachen, da jener ebensowohl, wenn nicht besser, der im Platonischen Symposion erwähnte Sohn des Diokles sein könnte, der als Liebling des Sokrates bezeichnet wird; denn bei Xenophon geht Sokrates dem in der Einsamkeit still arbeitenden Jünglinge nach, der den Beinamen der Schöne führte, und im Symposion wird gesagt, Sokrates habe sich einem Euthydem gegenüber als Liebhaber ausgegeben, während er doch eher selbst die entgegengesetzte Rolle des Lieblings gespielt habe.

Neue Hypothese.

Leider kann in dieser Frage bloss von Hypothesen die Rede sein. Da aber eine mehr als die andre zur Erklärung des Platonischen Dialogs zu leisten vermag, so wird es nichts schaden, sich auch noch weiter darin zu versuchen.

Ich gehe von der Stelle aus, wo Plato von den beiden Brüdern Euthydem und Dionysodor erzählt, sie wären, wie er glaube, der Abstammung nach Chier, seien aber zur Colonisirung nach Thurii gezogen und, von dort flüchtig schon vor vielen Jahren, hielten sie sich nun in Athen und Umgegend auf. Was treiben sie in Athen? Sie schreiben Reden für die Gerichtshöfe, und lehren die Advocatur. — Wenn wir nun fragen, ob uns nicht irgend ein bekannter Name einfalle, auf den diese Verhältnisse passen könnten, da Plato unmöglich gegen ganz unbedeutende und verächtliche Winkeladvocaten schreiben konnte, so werden wir sofort an Lysias denken müssen. Denn Lysias, obwohl seine letzte Abstammung nicht überliefert ist, kam aus Athen zur Colonisirung mit nach Thurii und kehrte von dort vertrieben nach Athen zurück, wo er sich besonders durch Reden für die Gerichtshöfe auszeichnete. Es ist also keine Frage, dass der allgemeine Umriss der Lebensverhältnisse für ihn zutrifft.*) Wir wollen nun näher in's Einzelne eingehen.

*) Plat. Euthyd. p. 271 C *Εὐθύδημος οὗτός ἐστιν — ὁ δὲ παρ' ἐμὲ καθήμενος ἐξ ἀριστερᾶς ἀδελφὸς τούτου, Διονυσόδωρος· μετέχει δὲ καὶ οὗτος τῶν λόγων. — Κρ. οὐδέτερον γιγνώσκω, ὦ Σώκρατες. καινοί τινες* Lysias' Leben bei Dionysios v. Halikarnass: *Λυσίας ὁ Κεφάλου Συρακοσίων μὲν ἦν γονέων, ἐγεννήθη δὲ Ἀθήνησι μετοικοῦντι τῷ πατρὶ — — ἔτη δὲ πεντεκαίδεκα γεγονὼς εἰς Θουρίους ᾤχετο πλέων σὺν ἀδελφοῖς*

Lysias hatte, wie Plato im Staate angiebt, einen **Bruder**, mit Namen **Euthydem**, der nicht unbedeutend gewesen sein muss, da Plato ihn neben Lysias und zugleich mit den andern angesehenen Männern, die zugegen waren, ausdrücklich als Zuhörer bezeichnet.*) Nun findet sich auch neben Dionysodor in unserem Dialoge ein **Bruder Euthydem** genannt. — Von Lysias wird zwar auch noch ein andrer Bruder, Polemarchos genannt, der sich Sokrates näher anschloss; allein da derselbe unter den Dreissig, als Lysias aus Athen fliehen musste, getödtet wurde, und auch, wie von Plato im Staate und besonders im Phaedrus bemerkt wird, von anderem Charakter und Plato befreundet war: so ist es natürlich und angemessen, dass desselben in unserem Dialog keine Erwähnung geschieht.

Der Bruder Euthydem.

Wir wollen nun die **Altersverhältnisse** berücksichtigen. Dazu müssen wir ausgehen von dem Grundsatze, dass Plato in seinen Dialogen nicht alte Geschichten erzählt, wie etwa ein Historiker oder ein Novellist, der sogenannte historische oder antiquarische Stoffe behandelt, sondern Plato kämpfte mit lebendigen Gegnern, die ihm den Einfluss auf die besten Männer seiner Zeit und insbesondere auf die Jugend streitig machten, indem sie dasselbe wie er, Bildung und Tugend, aber besser zu lehren vorgaben. Wenn wir desshalb hier von Altersverhältnissen reden wollen, so müssen wir nicht die Maske des Sokrates, sondern die Zeit der Abfassung des Dialogs dabei in Rechnung ziehen. Da nun nach Sauppe's und Spengel's Untersuchungen der Schluss des Dialogs unzweifelhaft auf Isokrates geht, so muss die Abfassungszeit der Rede über die Sophisten von Isokrates uns im Sinne liegen, wenn

Das Alter der Brüder.

αὖ οὗτοι, ὡς ἔοικε, σοφισταί· ποδαποί; καὶ τίς ἡ σοφία; Σω. Οὗτοι τὸ μὲν γένος, ὡς ἐγῷμαι, ἐντευθέν ποθέν εἰσιν ἐκ Χίου, ἀπῴκησαν δὲ ἐς Θουρίους, φεύγοντες δὲ ἐκεῖθεν πόλλ' ἤδη ἔτη περὶ τούσδε τοὺς τόπους διατρίβουσιν. — — ἔπειτα τὴν ἐν τοῖς δικαστηρίοις μάχην κρατίστω — — καὶ συγγράφεσθαι λόγους οἵους εἰς τὰ δικαστήρια. δυσὶ κοινωνήσων τῆς ἀποικίας, ἣν ἔστελλον Ἀθηναῖοι — — μετ' ἐκεῖνο δὲ τὸ πάθος (Niederlage der Athener in Sicilien) *στασιάσαντος τοῦ δήμου ἐκπίπτει σὺν ἄλλοις τριακοσίοις — — καὶ παραγενόμενος αὖθις εἰς Ἀθήνας κατὰ ἄρχοντα Καλλίαν — — ἐξ ἐκείνου τοῦ χρόνου διετέλεσε τὰς διατριβὰς ποιούμενος Ἀθήνησι. πλείστους δὲ γράψας λόγους εἰς δικαστήρια.* —

*) Plat. Staat p. 328 B.

wir die Altersverhältnisse verstehen wollen. Isokrates war damals nach Spengel vierzig, nach Sauppe fünfzig Jahr alt.*) Nun war Lysias nach Dionysios und Pseudo-Plutarch**) zwei und zwanzig Jahr älter als Isokrates und also neun und zwanzig Jahr älter als Plato. Wir mögen desshalb Spengel oder Sauppe folgen oder auch eine etwas abweichende Datirung versuchen,***) immer werden wir zugeben müssen, dass aus den berührten Altersverhältnissen die Beschreibung im Platonischen Euthydem sich als zutreffend erweist. Denn es wird daselbst nachdrücklich betont, dass Euthydem und Dionysodor so zu sagen als alte Leute erst mit ihrer neuen Weisheit hervorgetreten wären,†) worauf sich auch der Spott mit der Parallele von Konnos und Sokrates bezieht. Wenn Plato beinahe dreissig Jahr jünger war, so ist seine satyrische Stimmung gegen diese „Spätweisen" sehr verständlich.

Ohne athenisches Bürgerrecht.

Wir wissen aus Plutarch, dass sich Lysias um das Bürgerrecht in Athen bewarb, aber durch den Widerstand der aristokratischen Partei dasselbe nicht erhielt. Er blieb also *ξένος*, wenn auch Isotele. In unserem Dialoge wird nun auch hierauf hingedeutet, da die beiden Brüder keine Athener sind und Kriton sie für Fremde (*ξένος*)††) hält. Wenn Plato es so darstellt, dass Kriton sie nicht kennt und für neue Leute erklärt, so gehört dies zur Scenerie des Dramas, da sie sich ja nicht mit Plato, sondern mit Sokrates unterhalten sollen, der sie erst gegen Ende seines Lebens kennen lernen konnte. Lysias kam erst um 412 aus Thurii nach Athen.†††)

Aufenthaltsort.

Um dieser Scenerie willen konnte Plato auch die mit Lysias' Flucht aus Athen, seinem Aufenthalte

*) Nach Sauppe um Ol. 98, 1. Ich stimme mit Sauppe überein.

**) Isokrat. vit. 1. Geboren Ol. 86 unter Arch. Lysimachus, 434 a. Chr.

***) Wenn wir den Lysias auch mit Hermann 444 oder mit Blass (Att. Bereds., I, S. 334) 440 geboren sein lassen, so bleibt dennoch, da er sich erst nach der Anarchie auf den literarischen und Lehrer-Beruf eingelassen hat, das Resultat unverändert. Höchstens würde bei letzterer Annahme die mitigandi causa von Plato hinzugefügte Clausel *ὡς ἔπος εἰπεῖν* verständlicher.

†) Plat. Euthyd. p. 272 B *αὐτὼ γὰρ τούτω, ὡς ἔπος εἰπεῖν, γέροντε ὄντε ἠρξάσθην ταύτης τῆς σοφίας.*

††) Ibid. p. 271 A und p. 283 E. Ktesipp zum Euthydem: *ὦ ξένε Θούριε.*

†††) Blass, Att. Bereds., I, S. 337.

in Megara und seinen Beziehungen zu Thrasybul zusammenhängenden Lebensumstände nicht erwähnen, weil die Unterredung mit Sokrates in eine frühere Zeit verlegt wird. Vielleicht findet man aber eine Andeutung darüber, dass er nicht bloss in Athen gelebt hat, in den Worten: „sie halten sich in diesen Gegenden auf“.*) Es ist zwar nichts Charakteristisches damit gesagt; allein man darf auch das Kleine nicht vernachlässigen. Und so soll denn bemerkt sein, dass, wenn man auch von jenen Ereignissen absieht, in diesen Worten wenigstens kein Widerspruch mit den Lebensumständen des Lysias liegt, da Lysias ein Haus im Piräeus, sein Bruder Polemarch eins in Athen besass.**) Dass Lysias im Piräeus wohnte, wird auch wohl im Phädrus angedeutet p. 227 B *ἀτὰρ Λυσίας ἦν, ὡς ἔοικε, ἐν ἄστει.*

Hoplomachen und Strategen

Ein Punkt könnte jedoch anstössig sein, dass Plato nämlich die beiden Brüder als Hoplomachen darstellt, die auch in der Waffenkunst für Geld unterrichteten, und dann erst sich der Advocatur beflissen hätten. Das Leben des Lysias, wie es Dionysios und Plutarch erzählt, bietet uns dafür allerdings keinen Anhalt; allein erstens ist zu bemerken, dass Euthydem das ironische Lob des Sokrates, sie verständen die Feldherrnkunst zu lehren, ablehnt, da sie nur „nebenbei“ sich damit abgäben,***) zu ihrem eigentlichen Geschäft aber die Bildung (*ἀρετή*) machten. Ausserdem war dies nichts Aussergewöhnliches, dass die Gelehrten auch über Feldherrnkunst docirten, wie ja selbst Sokrates, obgleich er nichts davon zu verstehen behauptet, dennoch ziemlich ausführlich ein Programm für den Unterricht darin aufstellt. (Xenoph. Memorab.) Und wie Jon bei Plato auch als Feldherr gelten will, so würde kein Sophist zugegeben haben, darüber nicht passend reden zu können. Die Rhetoren haben in ihren Schulen gewiss alle, wenn sie die Staatskunst lehrten, auch die Strategik mit berührt und zwar je nach ihren Lebensumständen mehr oder weniger ausführlich, wie denn Isokrates im Panegyrikus 163 ff., als wenn dies seines Amtes wäre, einen ziemlich detaillirten Feldzugsplan entwirft und allgemeine strategische Grundsätze aufstellt und wie selbst Plato,

---

*) Ibid. p. 271 C *περὶ τούσδε τοὺς τόπους διατρίβουσιν.*
**) Vergl. Blass, Att. Bereds., I, S. 338.
***) Euthyd. p. 273 C—E *παρέργοις αὐτοῖς χρώμεθα.*

wenn auch nicht so sehr den eigentlich technischen, doch den ethisch-politischen Theil dieser Kunst an vielen Stellen erörtert. Dieser Punkt darf also nicht als anstössig betrachtet werden und es kommt hinzu, dass darin vielleicht eine Anspielung auf die persönlichen Verhältnisse der beiden Sophisten steckt. Denn abgesehen davon, dass die Kampflust und Streitbarkeit der beiden Sophisten durch diesen Zug in komischer Weise verstärkt zur Anschauung kommt, so hatte ja Lysias auch durch seine Rathschläge und Geldmittel und Waffenlieferung das kriegerische Unternehmen Thrasybul's gefördert und war selbst kriegslistig den Verfolgern entwischt. Auch besass Lysias im Piräeus bei seinem Hause eine „Schildfabrik, die von 120 Sclaven betrieben wurde".*) Diese Umstände reichen völlig aus, um einem Komiker oder Satyriker das Motiv für solche Anspielungen zu gewähren. Dass Plato aber auch sonst sehr häufig travestirt, Personen wie Verhältnisse, wird man nicht bestreiten.

Armuth der Brüder und Lehrerprofession.

Auch der Reichthum der Familie des Kephalos steht der etwas verächtlichen Bemerkung Plato's, dass die beiden Sophisten nur für Geld lehrten, nicht im Wege. Denn unter den Dreissig verloren sie ja ihr Vermögen und es ist bekannt, dass Lysias sich durch rhetorischen Unterricht und Verfertigung von Gerichtsreden sein Brot verdiente. Sie gehörten also zu den von den Aristokraten und besonders von Plato verachteten Gelehrten, die ihre Weisheit für Geld verkauften und damit Handel trieben, indem sie Reichthum suchten und nicht aus Platonischer Liebe um der Erlösung der Menschen willen erzogen und lehrten. Wie Plato daher später in dem Dialoge Kratylos wieder mit dem Euthydem sich zu schaffen macht, so zweifle ich nicht, dass auch im Theätet mit den Worten, „ein im Gebrauch der Pelta kriegsgeübter, für Lohn in Reden fechtender Mann"**) auf den Euthydem angespielt werde. Alle die dabei gebrauchten Ausdrücke stammen von der Kriegskunst, wie „im Hinterhalt liegen", „einen Einfall machen", „überwältigen und binden", „Lösegeld".***) Es ist daher auch

*) Blass, Att. Bereds., I, S. 338.

**) Theaet. p. 165 D *πελταστικὸς ἀνὴρ μισθοφόρος ἐν λόγοις.* Wohlrab spricht bloss von Sophisten und versucht weiter nichts, die Anspielung zu deuten.

***) Ibid. *ἐλλοχῶν, ἐμβαλών, χειρωσάμενός τε καὶ ξυνδήσας, ἐλύτρου.*

gar nicht so unwahrscheinlich, dass Euthydem ausser seiner eristischen Philosophie auch gradezu Kriegskunst gelehrt und vielleicht sogar nebenbei für den Dienst bei Iphikrates Instruction im Gebrauch der neuen Waffe gegeben habe.

Differenz der Brüder.

Wenn nun die beiden Gelehrten als „Allkämpfer" (παμμάχω) von Plato charakterisirt werden, so ist dies in Bezug auf die Eristik des Euthydem sehr verständlich. Aber auch für Lysias fehlt die Beziehung nicht; denn Plato hebt gleich selbst den Kampf in den Gerichtshöfen (τὴν ἐν τοῖς δικαστηρίοις μάχην) hervor und Plutarch erzählt, dass Dionysios und Cäcilius von den 425 überlieferten Reden des Lysias 230 für ächt anerkennen und dass Lysias trotz dieser grossen Zahl der Processe nur zweimal nicht gewonnen haben soll. Die Streitsucht und Gewandtheit im Redekampf ist also für beide Brüder charakteristisch und Plato findet für seinen Zweck nicht für nöthig, das Eigenthümliche eines Jeden genauer abzugrenzen. Wenn wir aber um der historischen Wahrheit willen von Plato dennoch eine Andeutung der individuellen Verschiedenheit verlangten, so würde uns auch darin Genüge geschehen. Der ganze Dialog ist nämlich sichtlich auf Euthydem gemünzt, der in jener Zeit viel Aufsehen durch seine Spitzfindigkeiten und Fangschlüsse erregt haben muss; denn dass die Athener für alle dergleichen theils auf dem Conflict von Sprache und Gedanken, theils auf den Aporien der Dialektik beruhenden Feinheiten der Distinction viel Geschmack besassen, beweist nicht bloss der Dialog in den Komödien des Aristophanes, sondern selbst die Tragödie eines Euripides, und auch Sophokles bezeugt diesen Geschmack des Publikum, wenu er z. B. in einer für uns ungemüthlichen und geschmacklosen Weise die Antigone darthun lässt, wesshalb sie grade nur für ihren Bruder sich derart in Gefahr begeben müsste. Eine Geschichte, wie die vom Schatten des Esels bei Demosthenes, wäre in unseren Gerichtshöfen undenkbar. Die Umständlichkeit aber, mit der bei Plato und noch mehr bei Aristoteles in seinem Buche über Sophistik auf die eristischen Schlüsse eingegangen wird, zeugen wohl auf's Einleuchtendste dafür, dass ein Mann wie Euthydem zu einem gewissen Ansehen und Ruhm aufschnellen konnte, so dass Plato ihn zum Gegenstande des Angriffes machen durfte, wenn er auch, auf den Sack schlagend und den Esel meinend, hinter ihm versteckter Weise, wie man annimmt, den Antisthenes treffen wollte.

Was hat aber Lysias damit zu thun? Wenn dieser der Bruder Euthydem's war, so ist eine Verkoppelung von Euthydem und Dionysodor zu komischer Absicht offenbar sehr geschickt, während dergleichen für allein stehende Sophisten unverständlich gewesen wäre. Da aber Lysias wohl besonders als streitbarer Advocat bekannt war, so bedurfte Plato einer Art von Entschuldigung, dass er diesen mit hereingezogen, und er leistet dieselbe in den Worten: „auch dieser nämlich nimmt an den Reden Theil".*) Man sieht daraus, dass es eigentlich nur Euthydem ist, dem der Angriff gilt, und nach welchem auch der Dialog benannt ist, dass aber auch Dionysodor oder Lysias sich irgendwie mit heranziehen liess. Ob nun wirklich Lysias öfter bei den philosophischen oder eristischen Discursen seines Bruders zugegen gewesen und sich daran betheiligt hat, das müssen wir natürlich dahin gestellt lassen, obwohl es nicht unmöglich und nicht unwahrscheinlich ist. Es kommt aber auch nur darauf an, für Plato ein Motiv aufzufinden, wesshalb er zu dieser sehr wirksamen komischen Combination greifen konnte. Ein solches Motiv liegt nun in den zwei Umständen, erstens, dass Lysias der Bruder war, bei dem man natürlich ein gleiches Interesse voraussetzen durfte, und zweitens, dass Lysias auch als rhetorischer Sophist eine Rednerschule wenigstens eine Zeitlang aufgethan hatte. In der Rednerschule ist der Unterricht über die Etymologie, die Synonymik, die Proprietät im Sprechen, die Verwechselungen und Missverständnisse und Widersprüche und über die Kunst zu begründen und zu definiren als Grundlage aller Composition nothwendig. Desshalb pfuscht der Redner im Gebiete des Philosophen oder muss selbst Philosoph sein. Wenn uns daher Aristoteles bei Cicero bezeugt, dass Lysias auch eine Rednerschule eröffnet hatte, dieselbe aber, von Theodorus überflügelt, wieder

*) Plat. Euthyd. p. 271 B *μετέχει δὲ καὶ οὗτος τῶν λόγων.* E. Curtius, Griech. Gesch., III, S. 515, sagt von Lysias: „Wenn er als junger Mann (?) auf die Irrwege der Sophistik gericth und desshalb den Tadel Platon's sich zuzog, indem er auch widersinnige Ansichten aufstellte, nur zu dem Zwecke, um an ihrer Durchführung sein formales Talent und seinen Scharfsinn zu zeigen, so legte er später in der heilsamen Zucht des praktischen Berufs Alles ab, was ihm von rhetorischer Künstelei und Sophistenmanier angchaftet hatte."

anfgab,*) so kann uns dies als hinlängliches Motiv für Plato gelten, um ihn mit seinem Bruder, dem Sophisten Euthydem, zusammen zu koppeln, da die Schule eines Rhetors und eines Philosophen damals noch nicht scharf zu trennen war und beide vielfach über dieselben Gegenstände lehrten und in Bezug auf Anerkennung und Schülerfrequenz rivalisirten. Es steht also nichts im Wege, Lysias hier als Sophisten mit heranzuziehen; dass aber dennoch Plato ihn nur zweiter Hand zu treffen wünscht, ist durch die Einschränkung in dem Worte *μετέχει γὰρ καὶ οὗτος* ebenfalls genügend angedeutet.

Da uns Lysias in seinen hinterlassenen Reden ein anderes Bild von sich giebt, als diese Karrikatur bei Plato errathen lässt, so werden wir nicht so leicht geneigt sein, die Identification des Dionysodor und Lysias zuzugeben. Desshalb will ich noch bemerken, dass alle Commentatoren gemerkt zu haben scheinen, es handle sich hier bei dem Dionysodor um eine Maskerade. Welcker z. B. sieht eine eigenthümliche Schalkheit Plato's darin, dass er den Dionysodor, der gar nicht Sophist gewesen, zur Durchführung des Wortgefechtes hereinziehe. Ebenso erwähnt Bonitz**), dass nur Euthydem als Weisheitslehrer sonst noch historisch constatirt sei. Wenn wir daher einsehen, dass wir nicht mit trockenem Ernst an den Dionysodor herantreten dürfen, so werden wir es uns eher gefallen lassen, dass unser Lysias hier ein anderes Aussehen hat, als wir erwarten durften. Bonitz erinnert auch mit Recht daran, dass uns jetzt die Gedankenbewegungen jener Zeit und ihre Vertreter in ganz anders fixirten Umrissen erscheinen, als den Zeitgenossen, und dass Isokrates z. B. den Plato in der Helena mit den übrigen Eristikern auf eine Linie stelle. Denken wir auch noch an den Sokrates des Aristophanes und anderes dergleichen, so werden unsere Bedenken eher beruhigt und wir werden unserem Humoristen die Zügel schiessen lassen.

Pseudonym Dionysodor.

Es bleiben uns nun noch zwei Fragen übrig und zwar erstens, wesshalb Plato den Lysias unter

*) Vergl. Blass, Att. Bereds., I, S. 239. Aristot. bei Cic. Brut. 48: nam Lysiam primo profiteri solitum artem dicendi, deinde, quod Theodorus esset in arte subtilior, in orationibus jejunior, orationes eum scribere aliis coepisse, artem removisse.

**) Sitzungsberichte d. Akad. d. W., 33 Bd. Wien, 1860, S. 282.

dem Namen Dionysodor eingeführt habe. Dass Plato sich nicht scheute, den Lysias offen zu nennen, sieht man aus seinem Phaidros. Dies Motiv fällt also weg; denn es konnte ja auch Niemandem zweifelhaft sein, wer mit dem Pseudonym gemeint wäre, sofern Euthydem selbst bekannt war. Und es gilt mir als selbstverständliches Axiom, dass Plato niemals gegen unbedeutende Leute aufgetreten ist. Wenn also der Dialog gegen den damals Aufsehen machenden Sophisten Euthydem gerichtet wurde, so war ein dabei als Bruder Mitspielender sofort auch als Lysias genügend bezeichnet. Plato will aber den Bruder zwar nicht aus dem Spiel lassen und ihn doch nur zu komischem Effect als Nebenperson behandeln; daraus ergiebt sich, wenn nicht als nothwendig, doch als vortheilhaft, der Nebenperson die mit dem Eigennamen natürlich verbundenen persönlichen Umstände abzustreifen und sie nur pseudonymisch mit einem Necknamen zu bezeichnen. Gehen wir daher von dieser durch den Dialog selbst gegebenen Absicht Plato's aus, so ist aus künstlerischen Compositionsgründen ein Pseudonym nicht bloss gestattet, sondern vielleicht sogar gefordert; denn die Spitznamen haben grade die hier erwünschte Eigenschaft, dass sie einen einzelnen charakteristischen Zug von dem bunten Bilde persönlicher Umstände ablösen und dadurch die Person zu einer Abstraction machen.

Dass nun der Gebrauch fingirter Namen in der Komödie zu Hause war, braucht nicht gezeigt zu werden; aber es ist vielleicht erlaubt, daran zu erinnern, dass auch damals wie heutzutage Spottnamen von bedeutenderen Leuten Curs hatten, wie denn z. B. von Demosthenes zwei solche angeführt werden,*) und dass sie auch bei literarischen Angriffen als Titel dienten, wie z. B. Antisthenes gegen Platon seinen Sathon gerichtet haben soll. Da man von dieser Schrift nichts weiter weiss, so ist die Vermuthung erlaubt, er habe sie gegen Platon's Euthydem gerichtet oder dieser habe gegen jene seine Spitze gekehrt. Da Antisthenes im Piräeus wohnte, so konnten auch die Söhne des Kephalos mit ihm den nächsten Zusammenhang haben, wie Antisthenes denn ja auch für Lysias in die Schranken getreten ist. Ueberblickt man die Reihe der Schriften des Antisthenes bei Diogenes, so finden sich da eine Menge Titel, die wohl dem Euthydem zur

*) Plutarch vit. Demosth. IV. *ὁ Βάταλος* und *ὁ Ἄργας*.

Nahrung und Züchtung dienen konnten. z. B. *περὶ λέξεως, περὶ τοῦ πείθεσθαι, περὶ τοῦ διαλέγεσθαι ἀντιλογικός, περὶ τοῦ ἀντιλέγειν, περὶ διαλέκτου, περὶ παιδείας ἢ ὀνομάτων, περὶ ὀνομάτων χρήσεως ἢ Ἐριστικός, περὶ ἐρωτήσεως καὶ ἀποκρίσεως, περὶ τοῦ μανθάνειν προβλήματα.* Dass Antistheues, der erst Schüler des Gorgias war und später die cynische Richtung einschlug, mit Plato in Fehde lag, ist ebenso natürlich, wie durch die Ueberlieferung bezeugt. Für unseren Zweck sind zwei Anekdoten lehrreich, deren exacte Verbürgtheit aber gleichgültig ist, da sie, wenn auch erfunden, die Charaktere und ihre Beziehungen typisch so abspiegeln, wie sie von den Zeitgenossen aufgefasst wurden. Die erste giebt über des Antisthenes' Verhältniss zu Plato Auskunft. Antisthenes soll ihn bei einer Krankheit besucht und den Speinapf betrachtend gesagt haben: Galle sehe ich zwar darin, aber nicht den Hochmuth.*) Dass Plato über ihm stand und sich dessen bewusst war, galt ihm als Hochmuth, der, wie er witzelt, mit der Galle hätte ausgeworfen werden sollen. Der Euthydem Platon's, wenn er, wie anzunehmen, mit dem Schüler den Lehrer treffen sollte, kann uns als Beweis dienen, dass Plato auch in der That den Eristiker hochmüthig und übermüthig behandelte.

Die zweite Anekdote aber soll uns zu dem Namen Dionysodor leiten. Da Antisthenes nämlich einmal geschmäht wurde, dass er nicht von zwei Freigeborenen abstammte (seine Mutter soll eine Thracierin gewesen sein), antwortete er: ich stamme auch nicht von zwei Ringern ab und bin doch ein guter Ringer.**) Da Antisthenes kein anderes Beispiel wählte und sich nicht als Musiker, Grammatiker, Philosoph u. s. w. hinstellte, so muss diese Eigenschaft, ein geschickter Ringer zu sein, ihm als unbestreitbar und Jedermann anschaulich gegolten haben, während man, wenn er sich als Musiker oder sonstwie bezeichnet hätte, vielleicht Einwände gegen seine Behauptung erheben durfte. Da nun diese Eigenschaft unmittelbar auf Streiten und Kämpfen hindeutet und daher Hand in Hand geht mit der dialektischen Eristik,***) so kann sie auch ein passendes Symbol abgeben, wenn

---

*) Diog. Laert. VI, 7 *ἔσκωπτε Πλάτωνα ὡς τετυφωμένον. — — χολὴν μέν, ἔφη, ὁρῶ ἐνταῦθα, τῦφον δὲ οὐχ ὁρῶ.*

**) Ibid. VI, 4 *οὐδὲ γάρ ἐκ δύο, ἔφη, παλαιστικῶν, ἀλλὰ παλαιστικός εἰμι.*

***) Vergl. Euthyd. p. 277 D *ἔτι δὴ ἐπὶ τὸ τρίτον καταβαλῶν ὥσπερ πάλαισμα ὥρμα ὁ Εὐθύδημος τὸν νεανίσκον.*

man die Streitlust und Streitbarkeit bezeichnen will, die doch immerhin in einem komischen Contraste steht zu der ernsten und ethischen Aufgabe eines Lehrers der Tugend und Weisheit. Wenn daher Plato in den beiden Brüdern diese eristische Richtung durch einen Spitznamen andeuten wollte, wobei zugleich auch ein Streiflicht auf Antisthenes fallen musste, in dessen Geiste diese Brüder auftraten, so konnte er passend den Namen eines bekannten Fechtlehrers wählen. Dass Plato aber in der Stimmung eines Satyrikers oder Komödiendichters war, als er den Euthydem schrieb, kann Niemandem zweifelhaft sein, der den Dialog gelesen hat. Nun stellte er aber die Brüder mit Sokrates im Gespräch begriffen vor, musste also das Gegenwärtige zurückdatiren und konnte daher etwa den uns aus Xenophon's Memorabilien bekannten Dionysodor nehmen, der seiner Zeit ein ansehnlicher Lehrer der Fechtkunst gewesen sein muss. Die Erklärer des Platonischen Euthydem haben darum auch sofort den Xenophonteischen Dionysodor mit dem Platonischen identificirt, wozu sie keine andre Veranlassung hatten, als die Identität des Namens und die Streitbarkeit beider.*) Da aber die oben erörterten näheren Umstände und die sonstige Charakteristik des Dionysodor bei Plato für die Identificirung gar keinen Anhalt bietet, so dürfen wir diese recht natürliche Annahme der Exegeten, die durch den ersten Eindruck hervorgerufen ist, dem Plato zu Gunsten anrechnen, indem seine Absicht gelungen ist und der Name uns wirklich sofort an den bekannten Klopffechter erinnert.**)

Angebliche Chier.

Die letzte Frage, die man an uns richten könnte, wäre die, wesshalb Plato die Brüder als Chier bezeichnet, da sie doch aus Syrakus stammten. In der That hat diese Bezeichnung den Erfolg gehabt, dass in der Literaturgeschichte zwei sonst ganz unbekannte Brüder, Euthydem und Dionysodor aus Chios, existiren. Allein mit welchem Rechte konnte man sie schlechtweg für Chier ausgeben, da Plato doch den Sokrates nur sagen lässt, sie wären, wie er meine,***)

---

*) Vergl. oben S. 28.

**) Schaarschmidt, Samml. der Plat. Schr., S. 342, „Bei demselben Xenophon treffen wir denn auch den Dionysodor, den unser umdichtender Verfasser zum Bruder seines combinirten Euthydem gemacht hat“.

***) Plat. Euthyd. p. 271 C ὡς ἐγῷμαι.

aus Chios. Dass er noch ausdrücklich die Gültigkeit dieser Bezeichnung fallen lassen will, sieht man an einer zweiten Stelle, wo Ktesipp zu ihnen sagt: „o Ihr Thurischen Männer, möget Ihr Chier sein oder sonstwoher und sonstwie euch lieber nennen wollen."*) Wenn man nun arglos und gutmüthig ist, so wird man ohne Weiteres den Lysias zwar aus Syrakus abstammen lassen, unsere beiden Brüder aber Chier nennen, höchstens mit der Clausel, dass für diese letzte Bezeichnung eine gewisse Unsicherheit in der Erinnerung Plato's bestanden habe. Wenn man aber bedenkt, dass der Dialog Euthydem eine Persifflage von ein Paar damals berühmten Gelehrten sein soll, so wird man die Kunst und Absicht des Verfassers auch in allen Kleinigkeiten beachten müssen. Nun mag Lysias' Vater immerhin in Syrakus gelebt haben; daraus folgt aber nicht, dass derselbe und sein Grossvater und das ganze Geschlecht (τὸ γένος) dahin auch ursprünglich gehöre. Der alte reiche Kephalos war gewiss ein grosser Handelsherr oder Fabrikant, wie seine Söhne ja auch noch im Piräeus eine Schildfabrik besassen. Wie er also nach Athen übersiedelte, wo Lysias geboren wurde, so kann er früher auch nach Syrakus übergesiedelt sein; denn dass er selbst keiner altangesessenen aristokratischen Familie angehörte und in der Politik keine Rolle spielte, ist genügend dadurch angedeutet, dass seine Söhne nur wegen seines Reichthums mit den Söhnen der vornehmen Athenischen Familien zusammen ausgebildet wurden. Da Kephalos aber, wie der „Staat" zeigt, auch mit Plato's Familie bekannt und Plato offenbar selbst mit dem Sohne des Kephalos, mit dem edlen und philosophischen Polemarch näher befreundet war, so halte ich es für verkehrt und unbegründet, wenn die Interpreten den im „Parmenides" erwähnten Kephalos für einen unbekannten und von unserem Kephalos im „Staate" verschiedenen Mann ausgeben wollen, bloss darum, weil dort gesagt wird, er sei in Klazomenä zu Hause. Da die Scene im „Parmenides" in eine sehr frühe Zeit zurückversetzt wird, und offenbar viele Willkürlichkeit und Fiction in der Scenerie herrscht, so muss der eine dort nachdrücklich von Plato hervorgehobene Zug für uns genügen, dass nämlich Kephalos von den Brüdern Plato's freundschaftlichst begrüsst wird. Es

*) Ibid. p. 288 B *ὦ ἄνδρες Θούριοι εἴτε Χῖοι εἴθ' ὁπόθεν καὶ ὅπῃ χαίρετον ὀνομαζόμενοι.*

ist daher zunächst das allein Wahrscheinliche und Natürliche, dass Kephalos im „Parmenides" und im „Staate" dieselbe Person ist. Unter dieser Voraussetzung müssen wir denn annehmen, Kephalos sei erst von Klazomenä nach Syrakus übergesiedelt. Auch dadurch ist aber über die letzte Abkunft nichts entschieden; denn seine Familie konnte ja sehr wohl aus Chios oder sonstwoher stammen, wie sich z. B. der französische Historiker Guizot ja von dem Geschlecht derer von Quitzow ableitete. Mochte nun Plato durch seinen Umgang mit Polemarch und Kephalos von einer solchen alten Familientradition gehört haben oder nicht, jedenfalls ist die dubitativ (ὡς ἐγῷμαι) ausgesprochene Bezeichnung der Brüder als Chier kein Grund, um sie, da sonst die Umstände alle zusammentreffen, nicht für die uns wohl bekannten Söhne des Kephalos zu halten.

So bekannt nun aber auch Plato's Familie mit Kephalos und so vertraut Plato mit Polemarchos selbst war, wie wir aus der freundlichen Erinnerung an Beide im „Phaidros" und im „Staate" erkennen,*) so wenig konnte Plato mit den beiden Brüdern Euthydem und Lysias sympathisiren, die in den Kreis des ihm feindlichen Antisthenes im Piräeus hineingezogen wurden. Es ist darum von vornherein natürlich, dass in den Streitschriften die Angehörigen des Gegners, denen Plato gut gesinnt war, entweder wie im Euthydem mit Stillschweigen übergangen oder wie im Phaidros nur als Folie erwähnt werden. Am Besten musste es sein, die Gegner möglichst für sich zu isoliren, wenn Plato sie wie im Euthydem völlig persifliren und wissenschaftlich und moralisch vernichten wollte. In verächtlichem Tone erwähnt er daher ihre nicht sicher bekannte Herkunft, ihren unbeständigen Aufenthalt, dem er mit dem Worte „flüchtig" (φεύγοντες) einen gewissen Makel anhängt,**) und ihre Nichtzugehörigkeit zur Athenischen Bürgerschaft. Wenn wir das Motiv der Composition erwägen, so verstehen wir sehr wohl das Mass und die Färbung der Notizen über die äusseren Lebensumstände seiner beiden Gegner und ich möchte auf denselben Gesichtspunkt auch die Bezeichnung derselben als Chier zurückführen.

---

*) Im Staate p. 328 C bittet Kephalos den Sokrates, ihn doch fleissiger im Piräeus zu besuchen, weil er auch für seine Söhne die philosophischen Gespräche liebe; im Phaidros p. 257 B sehen wir aber, dass nur Polemarch der Sokratischen Richtung gefolgt ist.

**) Was bei Athenaeus dem Plato als Bosheit angerechnet wird.

Wir dürfen nämlich nicht vergessen, dass jenes Wort des Gorgias, möge es wirklich von ihm herstammen oder nicht, jedenfalls wahr ist, dass nämlich in Plato Athen einen artigen neuen Archilochos erzeugt hat.*) Mithin werden wir gut thun, nicht alles zu buchstäblich zu nehmen, was wir bei ihm finden. Grade wegen der vielen auf die Zeitverhältnisse bezüglichen satyrischen Anspielungen werden wir aber jetzt auch nicht mehr alle Beziehungen derselben enträthseln können und es muss uns oft genug sein, wenn wir merken, dass etwas dahinter stecke. Ueber dieses allgemeine Merken komme ich nun auch leider hier nicht hinaus und ein Andrer ist vielleicht glücklicher, den Beziehungspunkt zu finden. Ich sage nur, dass die Ungewissheit, mit welcher Plato beidemal die Abkunft aus Chios erwähnt, eine gewisse absichtliche, d. h. satyrische Unwahrheit zu enthalten scheint. Ziemlich ordinär wäre es, wollte er damit bloss auf die Schlechtigkeit, Unzuverlässigkeit oder Ueppigkeit der sophistischen Brüder hindeuten, da die Chier ja verrufen waren und leicht bei dieser Abkunft eine Menge übler Nebenbedeutungen in Erinnerung kommen konnten,**) wie denn auch, als Ktesipp sie „Chier oder sonst was für Leute" nennt und ihnen das *παραληρεῖν* vorwirft, Sokrates gleich fürchtet, es möchte zu ernsten Injurien (*λοιδορία*) kommen.***) Feiner dagegen möchte es sein, wenn, wie Sokrates bei Aristophanes ohne Weiteres „ein Melier" heisst, obwohl er ein Athener und nur Diagoras ein Melier war, so auch die Brüder nur Chier hiessen, um sie mit einer verwandten Sorte von Leuten zu verknüpfen, wie etwa Isokrates ja auch aus Chios kam und eine Redeschule in Athen eröffnete.

Altersdifferenz der Brüder.

Auch das, was an sich kaum der Erwähnung werth ist, wirkt mit vielem Anderen zusammengefasst immerhin zur Verstärkung der Ueberzeugung. Darum wollen wir daran denken, dass von zwei Brüdern, auch wenn sie Zwillinge sind, immer der eine älter als der andere sein muss. Nun nimmt Blass, wie es scheint, mit allgemeiner

*) Athenaeus I A, 113 *ἔφη ὁ Γοργίας, ἦ καλόν γε αἱ Ἀθῆναι καὶ νέον τοῦτον Ἀρχίλοχον ἐνηνόχασιν.*

**) *Χῖος παραστὰς Κῷον οὐκ ἐᾷ λέγειν.* Ferner *Χῖος* oder *Κύων*, der schlechteste Wurf. Vergl. Kock Aristoph. Frösche v. 968.

***) Euthyd. p. 288 B.



Zustimmung an, dass Polemarch zwar der älteste der Söhne des Kephalos, dass Lysias aber wiederum älter als Euthydem war.*) Wir dürfen desshalb fragen: wie verhält es sich mit Euthydem und Dionysodor? Plato brauchte diesen nebensächlichen Punkt zwar gar nicht zu erwähnen; wenn er ihn aber erwähnt und zwar übereinstimmend mit unserer Hypothese, so wächst, wenn auch um ein noch so Kleines die Wahrscheinlichkeit, dass Lysias der Dionysodor ist. Nun sagt Plato zufällig: „der ältere von ihnen, Dionysodor, nahm zuerst das Wort u. s. w.“**) Wenn nun die Hypothese sonst nicht haltbar wäre, so würde dieser kleine Umstand natürlich ohne jede Bedeutung sein; da die beiden Brüder aber weder fingirte, noch ganz unbekannte Leute sein können, so ist eine Angabe über die Verschiedenheit ihres Alters, die sonst zu künstlerischem Zwecke nicht im Mindesten verwerthet wird, dennoch nicht ganz zu verachten; denn sie versetzt uns in die Wirklichkeit und fordert zu Nachforschungen über die historischen Urbilder der Satyre heraus. Mithin möge dies kleine Gewicht, so viel an ihm ist, den Ausschlag der Wage mitbestimmen.

Zweck und Composition des Dialogs.

Zum Abschlusse dieser einzelnen Züge will ich nun noch ein Wort über die Motive der Composition sagen. Setzen wir nämlich die Hypothese, dass Dionysodor Lysias sei, als gültig voraus, so wird uns der ganze Dialog verständlicher und manche Einwände gegen seine Aechtheit verschwinden auf der Stelle. Wir werden dann nicht mehr meinen, Plato habe irgend ein Paar obscure Namen aus dem früheren Verkehr von Sokrates wieder aufgewärmt, wie etwa den eines auch Xenophon noch bekannten Fechtlehrers Dionysodor, und habe sich an elenden sophistischen Wortspielen kindisch ergötzt, sondern wir sehen dann Plato mitten in seinen wirklichen literarischen Kämpfen. Isokrates hatte in der Sophistenrede die Philosophen als Sophisten alle zumal heruntergemacht und dadurch sicherlich viele besonnene Männer von dem Schlage des Kriton gegen die Philosophie einzunehmen gewusst. Somit galt es für Plato, eine hohe Mauer aufzuführen, die ihn und seine Schule vor der Vermischuug mit

*) Blass, Att. Bereds., I, S. 337.

**) Plat. Euthyd. p. 283 *ὁ οὖν πρεσβύτερος αὐτῶν, ὁ Διονυσόδωρος, πρότερος ἦρχε τοῦ λόγου.*

der auch von ihm selbst bekämpften Richtung des Antisthenes ein für alle Mal sicher stellen sollte. Zu diesem Zwecke musste also Antisthenes mit seiner Eristik charakterisirt oder, sagen wir es lieber grade heraus, karrikirt werden. Antisthenes hatte zwar durch den Umgang mit Sokrates mancherlei gediegene sittliche Motive in seine Philosophie aufgenommen; allein er war ein Spätweiser und behielt immer etwas bäurisches und plebejisches in seiner Denk- und Lebensweise, so dass zwischen ihm und dem aristokratischen und genialen Plato kein freundschaftliches Verhältniss möglich war. Da Antisthenes aber dennoch geschätzte Dialoge schrieb und eine Schule zusammenbrachte, so war er ein Gegner, mit dem Isokrates zu ringen hatte*) und der auch offenbar durch seine beissenden Sarkasmen und rücksichtslose Derbheit Plato zu schaffen machte.**) Plato zog nun vor, ihn nicht direct anzugreifen, sondern ihn in seinen Schülern zu persiffliren. Er wählte die Söhne des Kephalos, die mit dem im Piräeus wohnenden Antisthenes in näheren Beziehungen standen. Dies ergiebt sich daraus, dass die von Euthydem überlieferten Sophismen nach Antisthenes' Künsten schmecken, und besonders aus der von Usener neuerdings so stark hervorgehobenen Parteinahme des Antisthenes für Lysias gegen Isokrates. Da Plato, wie wir aus dem Phädrus sehen, den Lysias für einen schändlichen Menschen hielt und Antisthenes den Lysias pries und in Schriften für ihn auftrat: so war es für Plato wie von selbst gegeben, die zwei Brüder als Vertreter der antilogischen, eristischen Kunst für Antisthenes an die Stelle zu setzen. Wenn er das Pseudonym Dionysodor für den Namen Lysias wählte, so war dies im Geschmack der Komödie. Ich glaube kaum, dass er eine Injurienklage fürchtete von Seiten des gefährlichen Advocaten; ich nehme lieber einen Grund aus der Kunst. Denn da man zu seiner Zeit sicherlich über die karrikirte Person nicht in Zweifel war, so konnte Plato aus dem Pseudonym doch den Vortheil ziehen, nach Wunsch in die Rolle hineinzulegen, was er wollte, ohne durch die historische Exactheit

*) Diog. L. VI, 16 *Ἰσογραφὴ ἢ Λυσίας ἢ Ἰσοκράτης, πρὸς τὸν Ἰσοκράτους ἀμάρτυρον.*

**) Ibid. 17 *Σάθων, περὶ τοῦ ἀντιλέγειν, α', β', γ'*, wahrscheinlich als Antwort auf Platon's Euthydem.

***) Euthyd. p. 273 B *ἠσπαζόμην οὖν αὐτὼ ἅτε διὰ χρόνου ἑωρακώς.*

beengt zu werden. Er spielt also auf die frühere Bekanntschaft des Sokrates mit ihnen an und stellt es so dar, als wenn sie zum zweiten Male in's Land gekommen wären und jetzt erst als Sophisten mit einem ganz neuen Programm. Dieses zweite Auftreten bezieht sich auf die erst seit gestern oder vorgestern bei Antisthenes erlernte Kunst,*) die nun gewiss auch schon gegen Plato geltend gemacht wurde. Sie sind desshalb jetzt ebenso wie Antisthenes alte Leute und Antisthenes wird mithin als *γεροντοδιδάσκαλος* persifflirt. Darum ist es nicht abgeschmackt (wie einige behauptet haben, um den Dialog für unächt zu erklären), dass Sokrates mit Kriton überlegt, ob er nicht auch in ihre Schule gehen wolle, sondern diese Persifflage ist genau auf die thatsächlichen Verhältnisse gedrechselt, da Antisthenes und seine beiden Schüler Plato gegenüber wirklich alte Leute waren und das Widersinnige, dass Sokrates und Kriton sich bei ihnen in die Schule begeben wollen, also auf diese Spätweisen zurückfällt.

Wenn Plato nun die Eristik des Antisthenes angreifen wollte, so war es ganz geschickt, diese Brüder wie Hoplomachen der Rede auftreten zu lassen; denn auch schon das Wenige, was Diogenes von Antisthenes erzählt, erinnert überall an den *παλαιστικός*, als welchen er sich hingestellt hatte. Man bedürfe zur Tugend nur Sokratischer Kraft. Die Tugend sei eine Waffe, die man uns nicht wegreissen könne. Man müsse mit wenigen Guten gegen alle Schlechten kämpfen. Die Besonnenheit sei die sicherste Mauer. Mauern müsse man bauen mit Schlüssen, die nicht erstürmt werden könnten.**) Dieser Eindruck einer palästischen Redekunst tritt nun im Euthydem in den Vordergrund und bringt einen stark komischen Effect hervor durch den Contrast mit der Absicht, die Jünglinge dadurch für die Tugend zu gewinnen. Denn Antisthenes hat ja auch drei Bücher solcher Adhortationen geschrieben, worin er zur

---

*) Ibid. p. 372 C *πέρυσι δὲ ἢ προπέρυσιν οὐδέπω ἤστην σοφώ.* Es kann auch sein, dass Euthydem, von dem wir ja recht wenig wissen, eine Zeit in der Fremde, etwa in Chios war, wo man Athenische Weisheit schätzte, wie ja auch Isokrates sich dorthin zeitweise zurückgezogen hat.

**) Diog. Laert. VI, 11 *μηδενὸς προσδεομένην ὅτι μὴ Σωκρατικῆς ἰσχύος.* 12 *Ἀναφαίρετον ὅπλον ἀρετή. Κρεῖττόν ἐστι μετ' ὀλίγων ἀγαθῶν πρὸς ἅπαντας τοὺς κακοὺς — μάχεσθαι.* 13 *Τεῖχος ἀσφαλέστατον φρόνησιν. Τείχη κατασκευαστέον ἐν τοῖς αὐτῶν ἀναλώτοις λογισμοῖς.*

Gerechtigkeit und Tapferkeit antreiben wollte*) und die Protreptik bildete auch bei Plato eine der wichtigsten Aufgaben der Philosophie. Plato persifflirt nun die Kunst der Adhortation bei Antisthenes dadurch, dass er sie mit den eristischen Arbeiten desselben zusammenwirft, als wenn etwa die Schrift über den Gebrauch der Namen oder über Frage und Antwort**) den Inhalt seiner Protreptik ausgemacht hätte. Dies ist wahrscheinlich boshaft, obgleich wohl auch in jenen protreptischen Schriften sich der Eristiker nicht ganz verleugnet haben wird. Aber jene schulmeisterlichen Vorwürfe des Dionysodor (Plat. Euthyd. p. 287 B), dass man in seinen Antworten bei der Stange bleiben und nicht auf frühere Aeusserungen des Fragenden, sondern nur auf die eben vorliegenden Prämissen zurückgehen müsse, erinnern offenbar an die von Antisthenes geschriebenen Gesetze über Frage und Antwort. Plato weist darin den bloss elenktischen Charakter auf und setzt damit seine das ganze Gemüth umfassende Beredsamkeit und das aus dem Grunde der Seele stammende Bedürfniss nach Wahrheit in Contrast, als wenn nur er die erlösende Wahrheit gesucht, Antisthenes aber bloss die Kunstgriffe der Ringschule auf die Philosophie übertragen hätte.***) Wir haben in Plato's Darstellung gewiss eine Karrikatur, sehen dadurch aber desto deutlicher den Abstand des harten, robusten und mehr auf das Formale gerichteten Antisthenes von dem allumfassenden Genie des gemüthvollen und aristokratisch hochgesinnten Plato. Auch verstehen wir dadurch die abgeschmackten Anklagen des Historikers Theopomp, des Schülers von Isokrates, der von Plato sagt, dass er den Stoff einiger seiner Dialoge aus des Antisthenes' Schriften gezogen habe.****)

Ich glaube hiermit die wichtigeren Momente der Reihe nach erledigt zu haben, die zur Begründung und Vertheidigung der neuen Hypothese dienen können. Es liessen sich ihrer noch mehrere auffinden, doch scheint mir vor der Hand das Gesagte

---

*) Diog. L. VI, 16 *περὶ δικαιοσύνης καὶ ἀνδρείας προτρεπτικός, πρῶτος, δεύτερος, τρίτος.*

**) Ibid. VI, 17 *περὶ ὀνομάτων χρήσεως ἢ Ἐριστικός. Περὶ ἐρωτήσεως καὶ ἀποκρίσεως.*

***) Z. B. Plat. Euthyd. p. 278 B *διὰ τὴν τῶν ὀνομάτων διαφορὰν ὑποσκελίζων καὶ ἀνατρέπων.*

****) Athenaeus I A, 118.

zu genügen, um die von mir angezeigte Motivirung des Dialogs für wahrscheinlicher und den Lebensverhältnissen Plato's angemessener zu halten als die früher aufgestellten. Zugleich fällt dadurch wohl auch ein reichlicheres Licht auf den Dialog, da wir nun nicht mehr mit unbekannten Leuten zu thun haben, mit denen sich Plato schwerlich jemals abgegeben hätte.

§ 2. Chronologische Bestimmung des Euthydem und der zweiten Hälfte des Staats.

Die Beziehungen Plato's zu Lysias im Staate, Euthydem und Phaidros.

Im „Staate", den wir ungefähr um 392 geschrieben setzten, werden Euthydem und Lysias schon als angesehene Leute aufgeführt, die aber eine stumme Rolle spielen. Da Polemarch sich auf Sokrates' Seite schlägt, so ist anzunehmen, dass das Haus des Kephalos anfänglich freundlich zu Sokrates und seinem Kreise gestanden habe.*) Nach der Anarchie aber werden Euthydem und Lysias, von der Aristokratenpartei, die dem Lysias das Bürgerrecht abschlug, verletzt, sich von der in Plato verkörperten religiösen und aristokratischen Richtung der Sokratischen Schule mehr und mehr abgewandt haben. Ich sehe desshalb in der schweigenden Rolle, die den beiden Brüdern im Gegensatz zu Polemarch zugetheilt wird, das Zeichen einer Spannung, die aber noch nicht zu einem offenen Bruch und Angriff geführt hat, weil sonst Plato nicht ermangelt haben würde, mit seinem Humor oder seinen dialektischen Keulenschlägen in gewohnter Weise zu antworten.

Inzwischen muss dann Euthydem als Sophist und Lysias als Meister einer Rednerschule bedeutsamer und erfolgreicher hervorgetreten sein,**) womit zugleich eine offene Parteinahme und

*) Die im „Staate" dramatisch durchgeführte freundliche Stellung Polemarch's, welche in Contrast steht zu dem feindseligen Benehmen des Thrasymachos und der schweigenden Unentschiedenheit der Brüder, wird auch im Phaidros wieder hervorgehoben, wo Lysias schon zum Abbruch der Beziehungen übergegangen ist: p. 257 B *ἐπὶ φιλοσοφίαν δέ, ὥσπερ ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ* (sc. *Λυσίου*) *Πολέμαρχος τέτραπται* —

**) Aus dieser Zeit werden epideiktische Schriften stammen, die dem Lysias zugeschrieben wurden, obgleich gar nichts im Wege steht, dass er auch später noch seine erotischen Briefe schreiben konnte. Hierin stimme ich ganz mit Blass überein.

Polemik nothwendig verbunden ist. Wir müssen also annehmen, dass beide Brüder mit Antisthenes als Hinterhalt gegen Plato feindlich auftraten, obwohl Euthydem im Anfang als der gefährlichere erscheinen mochte.

Da nun Isokrates in Athen die Bühne betrat, fand er alle diese Richtungen vor, die er wegen der Verschiedenheit seiner eigenen Bestrebungen zusammen heruntermachte in seiner Schrift über die Helena und die Sophisten, obwohl er gewisse Unterschiede und Gegensätze der vorgefundenen Parteien dabei namhaft machte.

Wenn wir annehmen, dass diese Lage der Dinge gegeben war, so verstehen wir die Absicht des Dialogs Euthydem. Dieser ist wesentlich gegen Isokrates' Urtheil, das viele angesehene und wohlgesinnte Männer von der Art des Kriton theilen mochten, gerichtet und stellt die Sokratisch-Platonische Schule in einen auf's Gemüth wirkenden und in's Auge fallenden crassen Gegensatz gegen die eristischen Sophisten. Die Gliederung des Dialogs, wodurch immer, wie auf der Wage des Aristophanes in den Fröschen, die gesinnungslosen und gedankenleeren eristischen Künste des Euthydem aufschnellen, wenn Sokrates in längeren Reden die Ziele der wahren Philosophie entwickelt, diente offenbar dem Zweck, den ungeheuren Unterschied dieser beiden Richtungen auch dem Blödesten klar zu machen. Ob Plato dabei nicht hochmüthig übertrieben hat und Isokrates nicht vielleicht wenigstens nach dem Urtheil des gemeinen Mannes, der schliesslich alles in einen Topf wirft, Recht behielt, das wollen wir hier nicht untersuchen. Die Absicht Plato's aber ist wenigstens klar genug. Demgemäss begreift man, dass dem Isokrates, welchem die philosophische Grundlage gänzlich fehlte und der auch nicht den Muth zu öffentlichem Auftreten besass, eine Lection gegeben wurde, da er als ein Mittelding zwischen Staatsmann und Philosoph beiden untergeordnet sei.*) Zugleich giebt Plato aber den gesinnungstüchtigen Männern zu verstehen,**) dass zwischen Philosophie und Philosophie ein himmelweiter Unterschied sei, da jede Sache von vielen schlechten und nichtswürdigen Menschen, aber

*) Der Euthydem setzt daher voraus, dass Isokrates noch Logograph war und den Panegyrikus noch nicht geschrieben hatte; denn sonst hätte Plato ihm den staatsmännischen Charakter nicht ohne weitere Gründe absprechen können. Vergl. unten S. 52, Anmerk. 1.

**) Euthyd. p. 307.

auch von wenigen guten und höchstwürdigen betrieben würde. Darum solle man um der vielen schlechten Lehrer willen die Philosophie nicht aufgeben und seine Söhne nicht davon fernhalten, sondern getrost die Richtung wählen, die er, Sokrates-Plato, als die wahre empfehle.

Da nun aber Lysias seine Rednerschule nicht rentabel fand und sich ganz dem Redenschreiben hingab, wodurch er schnell zu einer hervorragenden Berühmtheit gelangte, so ist es natürlich, dass Plato später in seinem Phaidros auch nur mit dem glänzenden Redner Lysias zu thun hat und bei gänzlich veränderten Verhältnissen ihm wie dem Isokrates gegenüber auch in einer anderen Stimmung ist. Im Euthydem liegt eine gewisse Erbitterung Plato's darüber, dass er von Isokrates mit jenen Sophisten zusammengeworfen wurde; da aber später die Schule Plato's sich befestigt hat, und sein Ruhm sicher steht, so konnte auch der Ton der Polemik im Phaidros ruhiger werden. Man sieht den grossen Unterschied der Reife des Verfassers in beiden Dialogen darin, dass der Euthydem noch wesentlich bloss polemisch ist und keine positiven Resultate gewinnt, sondern bloss die Aufgaben der wahren Philosophie zeigt, während der Phaidros das Polemische nur als dienendes Element in sich trägt, dagegen einen ganzen Schatz von neuen Lehren zum Genuss und zur Erkenntniss darbietet. Die Absicht des „Phaidros“ ist vielfach missverstanden; man hat die Polemik, die nur Motiv der Composition war, zum Hauptinhalte gemacht. Wenn man aber den ganzen Eindruck, den der Dialog bei unbefangener Lectüre hinterlässt, aussprechen will, so muss man sagen, dass Plato im Gegensatz gegen Schrift und Rede die lebendige Weisheit, welche die Persönlichkeit durchdringt und so auch lebendig in andre vorbereitete Seelen eingezeugt wird, feiern und als den Charakter seiner Schule bezeichnen wollte. Daraus ergab sich ihm eine Gesetzgebung für die Redekunst, abhängend von wissenschaftlicher Erkenntniss der Wahrheit und von der ethischen Platonischen Liebe. Polemisch wird dabei gezeigt, dass dem Lysias diese beiden Bedingungen fehlen und dass er im Vergleich mit dem zweiten glänzendsten Redner der Zeit, mit dem Isokrates, sowohl an Begabung als auch an sittlicher Gesinnung der geringere sei. Dem Isokrates fehle es an philosophischer Bildung, sonst könnte er hoffen, in dem Kreise Plato's mitzuzählen. Diese kurze Differential-Kritik des Isokrates mit dem neidlosen und zugleich

herablassenden Lob wird der Scenerie gemäss sehr hübsch angeknüpft an einen einst von Sokrates gethanen Ausspruch und es zeigt sich darin derselbe grossartige Stolz Plato's, der im Euthydem den Charakter des sprudelnden Uebermuths trug.

Chronologische Bestimmung des Euthydem.

Wir sind nun aber auch im Stande, die Abfassungszeit des Euthydem genau zu bestimmen. Auf den Protagoras des Plato und die Memorabilien des Xenophon folgte die Sophistenrede des Isokrates,*) die ungefähr um 392 geschrieben sein muss. Plato hatte damals die ersten fünf Bücher des Staats entweder schon herausgegeben oder gab sie grade heraus. Erst nach Vollendung dieser Bücher, in denen Lysias und Euthydem noch eine stumme Rolle spielen, Polemarch und Kephalos aber gewissermassen ausgezeichnet werden, kann der Bruch mit jenen erfolgt sein. Möglich ist auch, dass Plato, indem er sie als Zuhörer einführte, ursprünglich beabsichtigt hatte, mit ihnen abzurechnen; durch den Fortgang seiner Gedankenentwickelung aber diese polemische, dem Eindruck der Sache nachtheilige Auseinandersetzung bei Seite schob und für eine andre Gelegenheit versparte. Diese Gelegenheit kam schnell durch den Angriff des Isokrates gegen den Protagoras, auf den Plato im Euthydem antwortete. Mithin wird der Euthydem 391 oder 390 verfasst sein. Der Euthydem hat darum den Charakter einer Streitschrift und dient zur Vertheidigung einerseits gegen Isokrates, andererseits gegen Antisthenes und seine Freunde, Euthydem und Lysias.

Beweis, dass der Euthydem in die Mitte des „Staats" fällt.

Dass dies die richtige Stelle des Dialogs sei, kann auch durch Eingehen auf seinen Gedankeninhalt erwiesen werden. Doch will ich nicht leugnen, dass man schwanken könnte, ob der Euthydem nach dem ganzen Staate oder vor das sechste Buch zu setzen sei. Denn offenbar geht der Euthydem darauf aus, zu zeigen, dass Isokrates kein Staatsmann und Philosoph sei. Er besitze zwar die Kunst, Reden zu machen (ποιεῖν), aber nicht die Kunst, sie zu gebrauchen (χρῆσθαι), sondern müsse sie einem Anderen übergeben, der sie erst gebrauchen solle. Die Wissenschaft, welche nützlich sei, müsse aber zugleich das Mittel und den Zweck, das Machen und Gebrauchen umfassen. Desshalb

*) Den Beweis hierfür gebe ich weiter unten im Capitel über die Sophistenrede.

sei die Redekunst der Kunst des Staatsmanns ebenso untergeordnet, wie die Strategik, und ebenso wie die Astronomie, Geometrie und Rechenkunst erst von den tüchtigen Dialektikern gebraucht werde. Ebenso gewähre auch die Kunst des Antisthenes (Euthydem und Dionysodor) eine brauchbare Uebung, aber es käme eben darauf an, das, was sie sinnlos und gesinnungslos vorbringen, richtig zu verwerthen, indem man es dem höheren Lebenszwecke als blosses Mittel der Uebung unterthan mache. Im Grunde dreht sich also die ganze Untersuchung um die Kategorien von Mittel und Zweck. Alles, was seine Gegner können, will Plato nur als Mittel gelten lassen und es durch rechten Gebrauch an seiner Stelle verwerthen, indem er sich vorbehält, den wahren Zweck allein zu erkennen.*)

Sofern nun hier im Euthydem die Kunst des Staatsmanns (*πολιτική*) schon mit der königlichen Kunst (*βασιλική*) nachdrücklich gleichgesetzt wird,**) könnte man vermuthen, dass der Euthydem nach dem ganzen Staate geschrieben sei und schon auf den Politikos hinweise, in welchem wie im Philebos und Sophistes das „Königliche“ (*βασιλικόν*) zum Lieblingsausdrucke Plato's für die höchste Vernunft und Leitung des Lebens wird. Allein diese Vermuthung ist doch trügerisch und wir haben vielmehr ein ziemlich sicheres Kennzeichen, woraus wir schliessen dürfen, dass Plato selbst sich im Euthydem auf das fünfte Buch des Staats bezieht und den Euthydem gewissermassen als Vorbereitung und Einleitung in das sechste betrachtet wissen will.

Es dreht sich die Frage um die Erklärung von Euthydem p. 291 B — 293. Dort sagt Sokrates, dass wir eine Wissenschaft suchten, die uns glückselig (*εὐδαιμονίαν ἀπεργαζομένη*) mache***) und dass wir auf die königliche Kunst

*) Euthyd. p. 289 D *ὁρῶ τινὰς λογοποιούς* (Isokrates), *οἱ τοῖς ἰδίοις λόγοις, οἷς αὐτοὶ ποιοῦσιν, οὐκ ἐπίστανται χρῆσθαι, ὥσπερ οἱ λυροποιοὶ ταῖς λύραις, ἀλλὰ καὶ ἐνταῦθα ἄλλοι δυνατοὶ χρῆσθαι οἷς ἐκεῖνοι εἰργάσαντο, οἱ λογοποιεῖν αὐτοὶ ἀδύνατοι. δῆλον οὖν ὅτι καὶ περὶ λόγους χωρὶς ἡ τοῦ ποιεῖν τέχνη* (Rhetorik) *καὶ ἡ τοῦ χρῆσθαι* (Politik).

**) Ibid. p. 291 B und C *ἔδοξε γὰρ δὴ ἡμῖν ἡ πολιτικὴ καὶ ἡ βασιλικὴ τέχνη ἡ αὐτὴ εἶναι.*

***) Euthyd. p. 289 D *ὅτι οὐχ αὕτη ἐστὶν ἡ τῶν λογοποιῶν τέχνη, ἣν ἂν κτησάμενός τις εὐδαίμων εἴη.* 290 B ebenso von der *στρατηγική* D. *ἥτις ᾧ ἂν κτήσηται ἢ ποιήσασα ἢ θηρευσαμένη αὐτὴ καὶ ἐπιστήσεται χρῆσθαι, καὶ ἡ τοιαύτη ποιήσει ἡμᾶς μακαρίους.*

kämen.*) Wenn er dann hinzufügt: „nun schien uns nämlich die staatsmännische und königliche Kunst identisch zu sein“,**) so sind wir zunächst ganz rathlos zu sagen, wo uns das so schien; denn in dem ganzen vorhergehenden Theile des Euthydem konnte es uns nicht so scheinen, weil nicht einmal die Frage danach aufgeworfen wurde, und Plato doch unmöglich die wichtigsten Untersuchungen überspringen kann, indem er dem Sokrates bloss zur Entschuldigung sagen lässt, es wäre zu weitläuftig, dem Kriton all dieses wieder zu erzählen. Also muss Plato auf eine seiner früheren Schriften anspielen. Und wenn er zum zweiten Male sagt: „deutlich schien uns ja diese Kunst es zu sein, die wir suchten, und Ursache des richtigen Handelns im Staate,“***) so kann er unmöglich auf die im Euthydem vorkommenden früheren Untersuchungen hindeuten. Worauf denn also? Wir sind sofort im Klaren, wenn wir an den Staat, an die letzten Abschnitte des fünften Buches denken und die Stelle wieder lesen, wo es heisst: „Wenn nicht entweder die Philosophen eine königliche Herrschaft in den Staaten ausüben, oder die jetzt sogenannten Könige und Dynasten in ächter und genügender Weise philosophiren und dieses in Eins zusammenfällt, politische Macht und Philosophie, die vielen Naturen aber, die auf jedes dieser beiden Ziele gesondert ausgehen, nothwendig ausgeschlossen werden: nicht eher ist ein Aufhören der Uebel für die Staaten möglich, ja ich glaube auch nicht für das ganze menschliche Geschlecht.“ ****) — — Er fügt dann hinzu, dass solche Verfassung noch nicht existire und dass er nur zögernd davon sprechen möge, weil er gegen die herrschenden Meinungen auftreten müsse und es „schwer sei, zu erkennen, dass auf andre Weise kein Mensch weder für sich noch für den Staat Glückseligkeit

---

*) Ibid. p. 291 B *τὰ μὲν οὖν πολλὰ τί ἂν σοι λέγοιμι; ἐπὶ δὲ δὴ τὴν βασιλικὴν ἐλθόντες τέχνην καὶ διασκοπούμενοι αὐτήν, εἰ αὕτη εἴη ἡ τὴν εὐδαιμονίαν ἀπεργαζομένη.*

**) Ibid. p. 291 C *ἔδοξε γὰρ δὴ ἡμῖν ἡ πολιτικὴ καὶ ἡ βασιλικὴ τέχνη ἡ αὐτὴ εἶναι.*

***) Ibid. *σαφῶς οὖν ἐδόκει ἡμῖν αὕτη εἶναι, ἣν ἐζητοῦμεν, καὶ ἡ αἰτία τοῦ ὀρθῶς πράττειν ἐν τῇ πόλει.*

****) Staat p. 473 D *ἐὰν μὴ ἢ οἱ φιλόσοφοι βασιλεύσωσιν ἐν ταῖς πόλεσιν ἢ οἱ βασιλεῖς τε νῦν λεγόμενοι καὶ δυνάσται φιλοσοφήσωσι γνησίως τε καὶ ἱκανῶς καὶ τοῦτο εἰς ταὐτὸν ξυμπέσῃ, δύναμίς τε πολιτικὴ καὶ φιλοσοφία — — οὐκ ἔστι κακῶν παῦλα κ. τ. λ.*

e r r e i c h e n können“.*) Hier ist der Anknüpfungspunkt für den Euthydem gegeben; denn dies sind grade die Untersuchungen, die Sokrates nicht noch einmal dem Kriton wiederzuerzählen geneigt ist, da Plato schon an andrer Stelle, nämlich im Staate gezeigt hat, dass die einzige Kunst oder Wissenschaft, welche den Staat wie den Einzelnen glückselig machen kann, die königliche Staatsweisheit ist, und dass desshalb entweder philosophische Könige oder mit Königsmacht bekleidete Philosophen regieren müssen.

Einen noch specielleren Hinweis darauf, dass diese Untersuchungen nicht mit Kleinias, Ktesipp oder Euthydem und Dionysodor geführt sind, finden wir ebenfalls. Kriton wird nämlich bei den Worten des Sokrates über die seligmachende Staatsweisheit stutzig und ruft aus: „Was sagst Du da, Sokrates? Dies hat doch der junge Kleinias nicht gesagt?“ Sokrates antwortet ausweichend, er erinnere sich nicht genau und Ktesipp hätte es doch wohl nicht gesagt. Da Kriton auch dies für unmöglich erklärt, sagt Sokrates, er wisse wenigstens bestimmt, dass Euthydem und Dionysodor es nicht gesagt hätten und so hätte es vielleicht einer von den Besseren (*τῶν κρειττόνων*), der zugegen war, ausgesprochen. „Ja bei Gott, Sokrates“, sagt darauf Kriton, „das muss sicherlich einer von den Besseren, und ein bei weitem Besserer, gesagt haben“.**) Hierdurch ist bewiesen, dass auf ein Gespräch mit einem Anderen hingedeutet wird. Dieser bei weitem Bessere ist aber von dem göttlichen Geschlechte des Ariston, der Bruder Platon's, mit dem Sokrates die Sache im „Staate“ ausgemacht hat. Es ist möglich, dass Platon zugleich an einen Dialog, der von seinem Bruder Glaukon geschrieben war, etwa an den Kephalos, anspielte, doch wird Plato kaum eine andre Beweisführung als seine eigene für genügend gehalten haben.

Dass der Euthydem aber auch nur die Untersuchungen bis zum Ende des fünften Buches voraussetzt, dagegen die Untersuchungen des sechsten und der folgenden Bücher noch für unerledigt erklärt, das finden wir auch mit genügender Deutlichkeit angegeben. Denn, sagt Sokrates, sie wären zwar übereingekommen,

---

*) Ibid. E *χαλεπὸν γὰρ ἰδεῖν, ὅτι οὐκ ἂν ἄλλῃ τις εὐδαιμονήσειεν οὔτε ἰδίᾳ οὔτε δημοσίᾳ.*

**) Euthyd. p. 290 E—291 B.

dass das Gute nichts anderes als eine Wissenschaft sein müsse,*) was für eine Wissenschaft es aber sei, die das Gute enthalte und Andre gut mache,**) das hätten sie noch nicht gefunden. Auch wird angedeutet, dass es sich darum handelt, das Gute selbst (αὐτὸ τὸ καλόν) zu finden, an welchem theilnehmend alles andre gut wird.***) Das ist aber grade die Frage, die Plato im sechsten Buche des Staats anfasst, wo er die Idee des Guten zu erkennen sucht und die Parusie desselben im Sein und Wissen zeigt.†) Diese Wissenschaft wird dort zugleich als Dialektik bestimmt.††) So können wir kaum zweifeln, dass der Euthydem grade in die Mitte des Staats hineinfalle, und dass Plato am Schlusse der ersten fünf Bücher sich veranlasst gefunden habe, mit erfahrenen Angriffen abzurechnen.

Neues Argument für die Identificirung von Lysias und Dionysodor.

Wenn wir nun sehen, dass Plato im Euthydem direct die Gespräche im Staate über die königliche oder politische Weisheit berücksichtigt, ja es so darstellt, als wären dieselben in jener Unterhaltung mit Euthydem und Dionysodor vorgekommen, obgleich nicht von diesen und dem Kleinias und Ktesipp geführt, sondern von einem weit Besseren: so können wir kaum umhin, zu fragen, ob denn etwa Euthydem und Dionysodor als dramatis personae im „Staate“ mit betheiligt waren. Da finden wir denn sofort wirklich den Euthydem; statt seines Bruders Dionysodor aber den Bruder Lysias. Und so muss uns dann wieder die Hypothese entstehen, dass Dionysodor wohl nur ein Pseudonym für den Lysias sei. Plato mochte Anfangs den Plan haben, diese beiden mit Antisthenes befreundeten Männer im „Staate“ disputirend mit auftreten zu lassen. Allein er muss bald bemerkt haben, dass ihre Eristik seinem Werke einen ganz anderen

*) Ibid. p. 292 B ἀγαθὸν δέ γέ που — — οὐδὲν εἶναι ἄλλο ἢ ἐπιστήμην τινά. Vergl. auch dazu Staat p. 428 B. δῆλον ὅτι ἐπιστήμη τίς ἐστιν.

**) Ibid. 292 C ἡ ὠφελοῦσά τε καὶ εὐδαίμονας ποιοῦσα. D ᾗ ἄλλους ἀγαθοὺς ποιήσομεν. E τίς ποτ' ἐστὶν ἡ ἐπιστήμη ἐκείνη, ἣ ἡμᾶς εὐδαίμονας ποιήσει.

***) Euthyd. p. 301 ὅμως δὲ ἕτερα ἔφην αὐτοῦ γε τοῦ καλοῦ· πάρεστι μέντοι ἑκάστῳ αὐτῶν κάλλος τι.

†) Staat VI 505 ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα μέγιστον μάθημα. B οὐκ ἔχουσι δεῖξαι ἥτις φρόνησις (= ἐπιστήμη), ἀλλ' ἀναγκάζονται τελευτῶντες τὴν τοῦ ἀγαθοῦ φάναι. p. 509 B ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι.

††) Staat p. 511 B τῇ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει.

Charakter aufprägen würde. Darum begnügte er sich im ersten Buche mit dem Thrasymachos und fertigte diesen bloss auf das Praktische, auf die politische Macht gerichteten Sophisten ab; es blieb ihm aber die zweite Klasse von Gelehrten übrig, die, wie er sagt, das, was in Eins zusammenfallen muss, gesondert verfolgen,*) nämlich die Eristiker, welche die logischen Uebungen zur Hauptsache machen, ohne sie durch die Erkenntniss der Wahrheit zum Guten zu verwenden und damit als ein blosses Mittel dem höheren Zweck unterzuordnen. Mit diesen rechnet er im Euthydem ab. In die Mitte und damit zugleich als beiden entgegengesetzten Richtungen unterliegend stellt er dann den Isokrates hin, der weder praktischer Staatsmann, noch Philosoph sei.**) Für sich selbst aber erhebt er den Anspruch, dass er zu den Wenigen gehöre, die gut und des Höchsten würdig sind,***) und dass man getrost einer Philosophie sich hingeben könne, die so beschaffen sei, wie er glaube, dass sie sein sollte.****) Diese Philosophie und ihren Bildungsplan führte er dann vom sechsten Buche des Staats an weiter aus.

---

*) Vergl. oben S. 53, Anmerk. 4.

**) Euthyd. p. 306 B *εἰ μὲν οὖν ἡ φιλοσοφία ἀγαθόν ἐστι καὶ ἡ πολιτικὴ πρᾶξις, πρὸς ἄλλο δὲ ἑκατέρα, οὗτοι δ' ἀμφοτέρων μετέχοντες τούτων ἐν μέσῳ εἰσίν, οὐδὲν λέγουσιν· ἀμφοτέρων γάρ εἰσι φαυλότεροι.*

***) Ibid. p. 307 *οἱ δὲ σπουδαῖοι ὀλίγοι καὶ παντὸς ἄξιοι.*

****) Ibid. C *ἐὰν δὲ φαίνηται, οἷον οἶμαι αὐτὸ ἐγὼ εἶναι, θαρρῶν δίωκε καὶ ἄσκει, αυτός τε καὶ τὰ παιδία.*

Drittes Capitel.

Der Phaidros des Plato und der Panegyrikus des Isokrates.

Usener's Hypothese.

In meiner Schrift über die Reihenfolge der Platonischen Dialoge sah ich mich gezwungen, nach dem von Plato im Theätet gegebenen Criterium den Phaidros in die zweite Periode zu versetzen, in welcher Plato auch die rein dialektischen Bestandtheile seiner Dialoge nicht mehr diegematisch behandelte, sondern das Ganze dramatisch darstellte. Indem der Phaidros demgemäss seine Stellung nach dem Staate und dem Phaidon erhielt, so wurde dadurch abweichend von vielen Gelehrten, welche ihn als erste Schrift Plato's betrachteten, eine neue Bahn beschritten, die auch von anderen Gelehrten insofern schon inaugurirt war, als sie den Phaidros, wenn auch nicht nach dem Staate, doch wenigstens als einen späteren Dialog gesetzt hatten. Ungefähr gleichzeitig mit meiner Schrift über die Reihenfolge der Dialoge erschien aber eine Arbeit von Usener*), die wie eine Lawine uns den Weg gänzlich verschüttete und die wir nun mit grosser Sorgfalt erst wegzu-

*) Ueber diese Arbeit von Usener sagt v. Wilamowitz-Moellendorff (Philol. Unters., I, S. 213): „Ueber die Datirung des Phaidros ist mittlerweile von berufenster Seite ein kräftiges und befreiendes Wort gesagt. Es hängt an dieser Frage so unendlich viel: sachlich liegt hier das Fundament für die Beurtheilung der ganzen geistigen Entwickelung des Platonischen Zeitalters, methodisch ist es von nicht leicht zu überschätzender Bedeutung, wenn die antike Tradition (?) nnd Schleiermacher Recht behalten.“ Ich stimme diesem Urtheile ganz zu, weil ich auch das Verdienst von kräftigen Irrthümern zu schätzen weiss, durch die mehr geleistet wird als durch im Nebel gesehene Wahrheit.

schmelzen versuchen müssen, ehe wir die früher in Aussicht genommene Bahn ruhig fortsetzen können.

Man wird wenige gelehrte Arbeiten zu nennen wissen, die man mit so grossem Genuss und mit solcher Bewunderung der Combinationsgabe des Verfassers lesen könnte, wie die geistreiche Schrift Usener's über die Abfassungszeit des Platonischen Phaidros.*) Die Schrift wird eingeleitet und abgeschlossen durch philosophische Betrachtungen, welche geistvoll und gemüthvoll den Leser begrüssen und ihn mit edlen Worten verabschieden und nachdenklich und dankbar zurücklassen. Die so schön bekränzte Rede selbst ist von verführerischer Beredsamkeit. Kaum möchte man der alles so leicht verknüpfenden, Licht und Zusammenhang in die dunklen und abgerissenen Traditionsbruchstücke tragenden Spürkraft Usener's irgendwo seinen Beifall versagen und man sieht sich bald gezwungen, wenn eine Vermuthung sich kühn auf die andre aufbaut, auch das ganze auf geschickten Hypothesen, wie auf zierlichen Säulen ruhende Gebäude als gelungen und sicher begründet anzuerkennen.

Da es uns aber nicht darum zu thun ist, ein ästhetisches Urtheil abzugeben, sondern mit skeptischer Gemüthsruhe den Bau nach seiner technischen Construction zu prüfen: so müssen wir von dem Baumeister zuerst die genaueste Rechenschaft über die Sicherheit des Fundamentes verlangen und dann auch nach den statischen Gesetzen die Haltbarkeit der getragenen Theile überlegen. Wir können bei dieser Rechnungsabnahme der Rede Usener's selbst Schritt vor Schritt folgen.

1. Tradition über die Stellung des Phaidros. Cicero's Urtheil.

Mit voller Unparteilichkeit beseitigt Usener die angebliche Tradition, als wenn Phädrus die erste Schrift Plato's gewesen wäre. Er verschmäht diese Stütze, da er ein blosses „Gerede" (λόγος), wie er es nennt, nicht als Grundlage brauchen kann.

Allein so sehr diese Kritik unser Vertrauen zu ihm vermehrt, so fühlen wir uns doch schon bei dem ersten weiteren Schritte bedenklich; denn Usener will die für die spätere Abfassungszeit des Phädrus günstige Aeusserung Cicero's**) sofort als eine „lediglich voreilige und willkürliche Bemerkung aus eigener

*) Rhein. Mus., N. Folge XXXV. 1. Bonn 1879.

**) Orat. 13, 42. De adulescente Socrates auguratur, at ea de seniore scribit Plato et scribit aequalis.

Weisheit des Schriftstellers" abfertigen und discreditiren. Wir geben gern zu, dass Cicero „aus eigener Weisheit" spricht; aber warum „voreilig und willkürlich"? Warum sollen wir nicht, was doch am Natürlichsten ist, annehmen, dass er uns das Resultat seiner durch langes Studium Plato's und mancherlei Disputationen über diese Frage gewonnenen Ueberzeugung mittheile. Das Urtheil eines mit vielen Platonikern verkehrenden bedeutenden Mannes ist zwar keineswegs schon bindend für uns, aber immerhin zu achten, auch wenn er es grade nicht für nöthig fand, an jener Stelle seine Gründe zu entwickeln. Da es aber umgekehrt im höchsten Grade verführerisch ist, aus der Stelle des Phaidros über Isokrates zu schliessen, dieser sei wirklich damals noch jung gewesen und der Dialog also von Plato als von einem jungen begeisterten Freunde geschrieben: so muss Cicero's Urtheil doch schon aus diesem Grunde als ein überlegtes und durch tiefere Argumente gebundenes Achtung einflössen. Wir werden daher Usener zwar das Recht einräumen, Cicero's Urtheil, weil es ohne Darlegung der Motive wehrlos blieb, bei Seite zu lassen, aber nicht, es als „voreilig und willkürlich" um sein Gewicht zu bringen. Urtheile bedeutender Männer behalten auch ohne Gründe ihr Gewicht.

Es ist aber nicht grade schwer, die Argumente Cicero's zu sehen; denn man braucht ja nur den Zusammenhang zu beachten, in dem sein Citat aus Plato steht, so erkennt man sofort, dass Cicero von dem genus talium scriptionum spricht, qualem Isocrates fecit Panegyricum. (§ 37.) Auf eine Leistung in diesem genus, meint Cicero, beziehe sich das Lob Plato's. Diesem Lobe stimmt er zu und will gern mit Sokrates und Plato irren, wenn diejenigen, welche Isokrates nicht lieben, eine solche Bewunderung des Isokrates tadeln sollten. Dulce igitur orationis genus et solutum et affluens, sententiis argutum, verbis sonans est in illo ἐπιδεικτικῷ genere. (§ 42.) Wenn dies nun richtig ist und es kann ja von Niemand bestritten werden, dass Cicero nach dem Zusammenhange das Lob des Isokrates nur auf die epideiktische Gattung bezieht: so ist damit auch einleuchtend, wesshalb Cicero ‚de seniore scribit Plato' sagt, weil nämlich Isokrates seine bedeutenderen epideiktischen Reden, die allein solches Lob verdienen konnten, erst später geschrieben hat. Die Worte: minime mirum, in hoc orationum genere, cui nunc studet (d. h. in illo ἐπιδεικτικῷ genere, § 42), tantum quantum pueris, reliquis praestet omnibus, qui

unquam orationes attigerunt, diese Worte wären doch gewiss auch höchst lächerlich, wenn sie sich nicht auf den Panegyrikus stützten. Cicero hat also ein wohlbegründetes Urtheil ausgesprochen und ich wundre mich, dass man auf die Worte Plato's *περὶ αὐτοὺς τοὺς λόγους, οἷς νῦν ἐπιχειρεῖ*, keine Aufmerksamkeit verwendet hat. Es können damit eben im Gegensatz zu den von Plato verachteten Processreden nur die epideiktischen gemeint sein und Plato wird der Forderung des Isokrates gerecht, seine Gegner sollten sich nicht mehr an seine früheren literarischen Arbeiten hängen, sondern den Wettkampf mit dem Panegyrikus aufnehmen.*) Man zeige mir eine frühere Rede des Isokrates, auf die sich ein so überschwängliches Lob beziehen könnte, das aber mit dem Urtheil der heutigen Literarhistoriker ganz übereinzustimmen scheint, wie denn Blass z. B. schreibt: „Alles, was Isokrates bisher geschrieben, und alles, was von Früheren auf dem Gebiete der Prunkrede geleistet war, wurde verdunkelt durch den Panegyrikus, das erste und berühmteste Beispiel der nachher von dem Redner vorzugsweise gepflegten Gattung der hellenischen und politischen Reden".**) Wenn aber die Beziehung auf den Panegyrikus sowohl die Stelle im Phaidros verständlich macht, als auch das Urtheil Cicero's natürlich begründet: so weiss ich nicht recht, wie wir umhin könnten, dem Cicero in der Unterscheidung des wirklichen Lebensalters von dem fingirten zuzustimmen. Ich wenigstens sehe mich nach der Aeusserung Plato's über Isokrates gezwungen, den Phaidros nach dem Panegyrikus zu datiren. Prophetien aber zu glauben, ist zwar nicht grade gegen den guten Geschmack, selbst dann nicht, wenn sie sich erfüllen; doch möchte die Zeit der Isokrateischen Niederlage wegen des *ἀμάρτυρος* wohl zur Prophetie recht wunderlich gewählt sein. Da Isokrates im Anfang seiner Laufbahn dem Plato keine Veranlassung zu so siegesgewissen Weissagungen bot, so hätte der fünfundzwanzigjährige Plato schwer ahnen können, dass Isokrates erst „im vorgerückten Alter"***) alle damals glänzendsten Redner übertreffen würde. Nach der Abfassung des Panegyrikus aber konnte

---

*) Isocrat. Paneg. 188 *τοὺς δὲ τα ν λόγων ἀμφισβητοῦντας πρὸς μὲν τὴν παρακαταθήκην καὶ περὶ τῶν ἄλλων, ὧν νῦν φλυαροῦσι παύεσθαι γράφοντας, πρὸς δὲ τοῦτον τὸν λόγον ποιεῖσθαι τὴν ἅμιλλαν.*

**) Blass, Att. Bereds., II, S. 228.

***) Phaedr. p. 279 *προϊούσης τῆς ἡλικίας*.

Plato dem Isokrates, den er früher mehrmals ziemlich unsanft zurechtgewiesen hatte, wohl das Lob zuerkennen, nach dem dieser als nach seinem höchsten Ziele strebte, dass er so verstanden habe zu reden, wie kein andrer vermocht hätte.*)

2. Der Grundgedanke des Phaidros.

Nachdem Usener nun den Cicero bei Seite geschoben, giebt er uns sein eigenes Urtheil. Er meint, es sei „die Absicht des Dialogs keine andre, als an dem Beispiel des Lysias zu zeigen, dass die Rhetorik zum Range einer Kunst nur durch die Philosophie erhoben werden könne, dass aber der schriftstellerischen Ausübung der Redekunst neben der mündlichen Lehre nur ein untergeordneter Werth zukomme." **) Diesem Grundgedanken gemäss findet er nun, dass „der ganze erste Theil des Werkes nicht in richtigem Verhältniss steht", „dass am auffälligsten das Missverhältniss der grossen Palinodie des Sokrates zum Ganzen ist", dass Plato „Ton und Haltung des Gesprächs nicht einheitlich zu gestalten gewusst hat" und dass also „die Anlage des Dialogs ein sicheres Merkmal der Jugendlichkeit des Verfassers" sei. Trotz dieses „sicheren Merkmals" gesteht Usener, dass „dieser Eindruck immerhin subjectiv heissen möge". Wir werden dies freilich zugeben und doch Usener's Eindrücke nicht gering schätzen: wir müssen die Sache untersuchen.

In diesem selbigen Phaidros lesen wir nun p. 264, wie Plato witzig das Missverhältniss der Theile in der Rede des Lysias verhöhnt, wie er im Gegensatz dazu die Abfolge der Theile der Rede durch eine Nothwendigkeit geregelt wissen will, wie er von der ganzen Rede verlangt, sie solle wie ein lebendiges Wesen Kopf und Fuss, Mitte, Anfang und Ende haben und dass dies alles einander und dem Ganzen angemessen sein müsse. Ist es nun glaublich, dass, wer die Geissel der Kritik rücksichtslos auf Andre schwingt, selbst gedankenlos seine Rede mit denselben oder noch schlimmeren Mängeln derselben Kritik preisgegeben hätte! Oder sollen wir bei Plato solche raffinirte rhetorische Kunstgriffe voraussetzen, wie sie Isokrates z. B. in seinem

---

*) Panegyricus 10 *τοὺς οὕτως ἐπισταμένους εἰπεῖν ὡς οὐδεὶς ἂν ἄλλος δύναιτο.* Bei 14 will Isokrates auch seine ganze frühere Thätigkeit übertroffen haben (*διαφέρων*), was ihm Plato ebenfalls in den Worten: *τοὺς λόγοις, οἷς νῦν ἐπιχειρεῖ* zugesteht.

**) L. l. p. 135.

Panegyrikus anwendet, wo er im Anfang § 13 sagt, er wolle nicht wie andre Redner in der Einleitung um Nachsicht bitten, sondern verlange ausgelacht und verachtet zu werden, wenn er nicht der Grösse des Gegenstandes, seinem eigenen Ruhme und seiner angewandten Arbeitszeit angemessen redete, während er doch am Schlusse derselben nicht aus dem Stegreif gesprochenen, sondern mit zehnjährigem Studium geschriebenen Rede wieder die Worte der Einleitung zurücknimmt, da er nun einsehe, dass er doch die Grösse des Gegenstandes nicht angemessen erreichen könne. Solche Psychagogie galt ihm nicht bloss für erlaubt, sondern für ein Hautgoût der Kunst, da er im Anfang die Zuhörer erstaunt und gespannt wissen wollte und doch am Schlusse es vortheilhaft fand, immerhin wie alle „Schmeichler“ bei dem „Pöbel, seinem Herren“, wie Plato sich auszudrücken pflegt, um Nachsicht zu bitten, damit dieser desto bereitwilliger loben möchte. Sollte Plato eine ähnliche Psychagogie angewendet haben und den Leser mit so herber Kritik der Gegner, mit so strengen Forderungen der Kunst erschrecken wollen, damit er die Besinnung verliere und nicht wage, dieselben Forderungen auch Plato gegenüber geltend zu machen?

Da wir nun bei Plato solche sophistische Künste nicht voraussetzen dürfen, so möchte man lieber untersuchen, wesshalb doch die Theile des Phaidros in solchem Missverhältniss stehen sollen. Um die Unangemessenheit zu finden, muss man ein Mass haben. Wie aber, wenn das Mass ein falsches wäre? Der Rüssel des Elephanten ist entschieden zu lang, wenn als Mass die menschliche Nase gilt und diese zu kurz und zu unbeweglich, wenn man damit auch die Nahrung greifen sollte. — Es käme also darauf an, den Phaidros nach den darin geltend gemachten Grundsätzen als nach seinem eigenen Mass zu messen und wie in der analytischen Geometrie die Voraussetzungen selbst zu finden, die zur Erklärung und Begründung aller gegebenen Theile hinreichen. Diese Arbeit dürfen wir hier nicht vollziehen, aber es möge mir erlaubt sein, auch ohne weitläufige Analyse den Massstab oder Grundgedanken auszusprechen, nach dem der ganze Dialog sich als lebendig und wohlproportionirt erweist.

Eine Liebesrede des Lysias ist es, die im Anfang vorgelegt und kritisirt wird; aber nicht so armselig war Plato, dass er sich mit der formellen Disposition und den rednerischen Kategorien, wie er sie p. 266 D seqq. durchnimmt, als Massstäben zu ihrer Beurtheilung begnügt hätte; er dringt vielmehr von der Schale,

die er spöttisch bewundert, zum Kern, zur Gesinnung. Und diese Gesinnung des Lysias sei **schändlich**.*) Es fehle ihm die Liebe, und seine sterbliche Besonnenheit, die vom Pöbel als Tugend gelobt werde, erzeuge Gemeinheit der Seele, und seines Gleichen müssen neuntausend Jahre um die Erde gewälzt werden und vernunftlos unter der Erde liegen.**) Dies ist der „Ton und die Haltung" des Dialogs, nicht zwar in Bezug auf die Sprache, die für den Philosophen immer etwas Untergeordnetes bleibt, sondern in Bezug auf den Gedanken und die Gesinnung. Die zuletzt angeführte Stelle steht ungefähr in der Mitte, die andern beiden an den beiden Enden: so geht **ein** Geist durch das Ganze.

Dieser negativen Seite des Dialogs entspricht nun die positive; denn es ist ja sichtbar genug, dass er wesentlich von der Liebe handelt. In der Mitte des Dialogs tritt die Position natürlich am Stärksten hervor und dass die Liebe der Zweck der Untersuchung sei, bezeugt dort das Gebet an den Eros (p. 257). Wie aber der nüchternen Gemeinheit des Lysias auch in Bezug auf die Erkenntnissstufe nur das Element des Meinens (*δόξα*) entspricht, so verlangt die wahre Liebe den Enthusiasmus und ist darum mit der Philosophie geeinigt, die das Göttliche erkennt. Mithin muss Plato, um das Wesen der Philosophie und der wahren Liebe, die er in diesem Dialoge als zusammengehörig darstellen will,***) zu erklären, auch auf den Grund aller Dinge zurückgehen und findet die Seele als Princip.****) Da in dieser nun Göttliches und

*) Phaedr. p. 277 *Ὧν δὴ πέρι βουληθέντες ἰδεῖν ἀφικόμεθα εἰς τόδε, ὅπως τὸ Λυσίου τε ὄνειδος ἐξετάσαιμεν τῆς τῶν λόγων γραφῆς πέρι κ. τ. λ.*

**) Phaedr. p. 256 E *ἡ δὲ ἀπὸ τοῦ μὴ ἐρῶντος οἰκειότης* (Lysias), *σωφροσύνῃ θνητῇ κεκραμένη, θνητά τε καὶ φειδωλὰ οἰκονομοῦσα, ἀνελευθερίαν ὑπὸ πλήθους ἐπαινουμένην ὡς ἀρετὴν τῇ φίλῃ ψυχῇ ἐντεκοῦσα, ἐννέα χιλιάδας ἐτῶν περὶ γῆν κυλινδουμένην αὐτὴν καὶ ὑπὸ γῆς ἄνουν παρέξει.*

***) Ibid. p. 248 E *οὐ γὰρ πτεροῦται πρὸ τοσούτου χρόνου, πλὴν ἡ τοῦ φιλοσοφήσαντος ἀδόλως ἢ παιδεραστήσαντος μετὰ φιλοσοφίας.*

****) Asclep. in schol. Arist. 576^d 35 *ἐν δὲ τῷ Φαίδρῳ* (dies hat **Hirzel**, Unters. zu Cicero's phil. Schr., I, S. 233, corrigirt, statt Brandis' *Φαίδωνι*) *φησὶν ὁ Πλάτων ὅτι πᾶσα ψυχὴ ἀθάνατος, καὶ ὡς ὁ ἡμέτερος διδάσκαλος ἔφασκε, περὶ τῆς τοῦ κόσμου ψυχῆς λέγει.* Dies ist richtig erklärt, und ich bedaure, hier mit **Hirzel** nicht ganz übereinstimmen zu können, der dabei an die individuellen Seelen denkt. Es handelt sich aber nur um die **Natur** der Seele (p. 245 E *ὡς ταύτης οὔσης φύσεως ψυχῆς*) und das Wort *πᾶσα* ist nur richtig zu deuten im Gegensatz zu der Division: p. 245 C *δεῖ οὖν πρῶτον ψυχῆς φύσεως πέρι θείας τε καὶ ἀνθρωπίνης ἰδόντα.* Die Natur

Irdisches gemischt ist, Intelligibles und Sensibles, so geht die Liebe als Philosophie auf die Wiedererinnerung und das Schauen des intelligiblen Göttlichen, die Liebe aber zu Knaben erfordert die Beredsamkeit, welche mit philosophischer Wissenschaftlichkeit die passenden Seelen als Erdreich aussucht, um in sie den Samen zu senken, der zu seiner Zeit Frucht tragend die lebendige Weisheit erzeugt, die sich und den Erzeuger dialektisch zu vertheidigen

---

oder das Wesen der Seele soll studirt werden und die Unsterblichkeit soll sich auf beide (πᾶσα) beziehen, d. h. sowohl auf göttliche als auf menschliche Seele. Also ist jede (πᾶσα) Seele ihrer Natur nach unsterblich. Ich sehe nicht, wie man diese Interpretation bestreiten könnte. Wenn man nun die übrige Platonische Lehre nicht heranzieht zur Erklärung, so wird man sorglos schliessen, dass folglich jede individuelle Seele nach dieser Phädrusstelle unsterblich sei. Allein das wäre ein groher logischer Fehler, auf den freilich die gewöhnliche formale Logik nicht aufmerksam macht. Man muss nämlich wissen, dass das Individuelle immer in realer Coordination steht, also z. B. räumlich und zeitlich bestimmt ist, was bei dem Allgemeinen wegfällt. Z. B. das Recht ist seiner Idee oder Natur nach unentstanden und unvergänglich und nicht hier und da im Raume und nicht geknüpft an diese oder jene Person. Das individuelle Recht aber entsteht erst durch einzelne Handlungen, wie das Recht zur Klage z. B. erst entsteht, wenn man bestohlen oder beleidigt ist. Ist das Gestohlene rechtmässig zurückgegeben, so hört das Recht zu klagen auf. Die Natur des Dreiecks ist nicht entstanden und kann nicht vergehen und es ist nicht gross und nicht klein; das individuelle Dreieck aber entsteht erst, wenn ich es zeichne, und vergeht, wenn es ausgelöscht wird. Folglich lehrt die richtige Logik, dass es fehlerhaft ist, diejenigen Merkmale des Allgemeinen auf das Individuelle zu übertragen, die dem Allgemeinen in seinem Gegensatze zum Individuellen zukommen. Wenn folglich die Natur oder das Wesen der Seele unsterblich, unentstanden und unvergänglich ist als absolutes Princip, so darf man nicht schliessen, dass mithin auch die individuelle Seele unentstanden und unvergänglich sei; sondern man muss überlegen, ob dieses Merkmal, welches der Natur, der Seele nach ihrem allgemeinen Wesen zukommt, auch auf ihre individuelle Erscheinung passt. Nun ist aber die Individualität der Seele ganz accidentell und gleichgültig für das Wesen und die Natur der Seele, und die einzelnen Seelen mögen entstehen oder vergehen, so ändert dies die Natur der Seele nicht im Mindesten, wie die Luft hier im Zimmer warm oder kalt werden mag, ohne dass dies die Natur der Wärme oder Kälte oder die Natur der Luft irgendwie berührte. Mithin ist der Schluss auf individuelle Unsterblichkeit voreilig und logisch unstatthaft.

Plato hat daher auch diesen Schluss nicht so vollzogen. Und warum nicht? Weil für ihn das Allgemeine nicht sensualistisch als Summe der Eigenschaften aller Individuen gefasst wird. Nach Plato ist das Allgemeine

versteht und den Besitzer so glückselig macht, als es für Menschen möglich ist.*)

Da aber die Liebe zwischen dem Besitzer der Weisheit und der nach Weisheit verlangenden Seele der Vermittelung durch das Wort bedarf, so ist eben die Rhetorik der eigentliche Gegenstand des Dialogs. Aus diesem Zusammenhange folgt, wesshalb die falsche und schändliche Beredsamkeit gekennzeichnet und die wahre auf den Grund begeisterter Liebe und ächter Philosophie zurückgeführt werden muss. Nach Plato ist daher die wahre Beredsamkeit die Dialektik und seine Schule der Sitz der wahren Liebe und Weisheit.

Aus dieser Absicht des Dialogs verstehen wir nun vollkommen die Verhältnissmässigkeit seiner Theile und können schwerlich die Vorwürfe Usener's, die er auch nicht weiter begründet hat, anerkennen. Aus dieser Absicht ergiebt sich schliesslich auch die Erwähnung des Isokrates, die sonst als eine unorganische Parabase, oder modern ausgedrückt, als

---

das Frühere, aus dem das Individuelle hervorgeht, wie die Wellen aus dem Wasser gebildet werden und in allerlei Formen doch nur die eine allgemeine Natur des Wassers darstellen. Es fällt ihm aber nicht ein, das Wasser atomistisch durch Addition der Wellen oder Tropfen als Summe abzuleiten. Die Lehre der individuellen Unsterblichkeit wird daher von den Erklärern des Plato ohne Recht hineingetragen in ihren Autor, weil sie dieses Vorurtheil mitbringen und nicht bedenken, dass Plato nirgends in seinen Werken von einem Atomismus ausgeht. Was wäre denn die Natur der Seele und jede Idee, wenn im All gar nichts Allgemeines, sondern nur Individuelles existirte? Dann müsste man den Idealismus überhaupt aufheben und zum Nominalismus übergehen. Plato selbst aber spricht nicht von der Unsterblichkeit von Hinz und Kunz, sondern von der Unsterblichkeit der Seele ihrer Natur (*φύσις*) nach und darum sagt er p. 246 B *πᾶσα ἡ ψυχὴ παντὸς ἐπιμελεῖται τοῦ ἀψύχου, πάντα δὲ οὐρανὸν περιπολεῖ, ἄλλοτ' ἐν ἄλλοις εἴδεσι γιγνομένη.* Wie will man dies erklären, wenn nicht die Natur der Seele bald in dieser, bald in jener Form erscheinen soll? Die Thierarten, ob göttliche, ob menschliche, sind accidentell für die Natur der Seele und ebenso oder noch mehr die individuellen Erscheinungen der Arten.

Ich gebe daher nicht zu, dass meine Erklärung kühner sei, als die der Alten; sondern fühle mich mit den alten Kennern Plato's in vollkommener Uebereinstimmung, wie ich auch behaupte, dass diese Exegese sowohl der Logik überhaupt, als auch den Platonischen Grundbegriffen allein entspricht und dass die Annahme einer individuellen Unsterblichkeit bei Plato eine Illusion und ein unhaltbares Vorurtheil ist.

*) Phaedr. p. 277.

ein eingelegtes Couplet aus dem Ganzen herausfallen würde. Wenn aber die gemeine, lieblose und unwissenschaftliche Rhetorik des Lysias niedergeworfen war, so musste sich die Frage erheben, ob denn nicht Isokrates vielleicht eine andre, bessere und neben oder über Plato zu setzende Wirksamkeit ausübe. Auf diese zur Sache gehörige Frage antwortet Plato mit souveränem Stolz, dass Isokrates zwar in seinem jetzigen (epideiktischen) Werke alle anderen Redner wie Kinder hinter sich lasse und auch begabter und sittlicher als Lysias sei, dass er aber erst, wenn er das Ungenügende dieser ganzen Art von menschlicher Beredsamkeit erkannt habe, jenen göttlicheren Trieb empfinden müsse,*) der zu Höherem, nämlich zur Dialektik führt. Der Sinn dieser in eine Weissagung des Sokrates schön eingekleideten Kritik, die sicherlich überall als ein grenzenloser Hochmuth Plato's gefühlt wurde, geht dahin, zu zeigen, dass auch die glänzendsten Leistungen der Beredsamkeit nur etwas Untergeordnetes und Menschliches sind im Vergleich mit der Dialektik, welche das Göttliche erkennt. Grade in der überschwänglichen Anerkennung des Isokrates zeigt sich das unbegrenzte Selbstbewusstsein Plato's, weil er es wusste und sich nicht scheute, es zu sagen, dass er selber noch auf einer weit höheren Stufe stehe;**) denn er verlangte, dass man seinen Spuren wie denen eines Gottes folgen sollte.***) Er legt diese Worte zwar dem Sokrates in den Mund, allein, dass sie auf ihn selbst Anwendung finden sollten, versteht sich, da er den Bedingungen einer solchen Verehrung in seiner Philosophie genügt. Bringen wir den Gedanken in Schlussform, so heisst es: Dem Dialektiker muss man wie einem Gotte folgen; ich bin ein solcher Dialektiker, wie jeder es hier gleich aus dem Dialog Phaidros sehen

*) L. l. p. 279 *ὁρμὴ θειοτέρα.*

**) Ibid. *ἐπὶ μείζω.* Cicero hat diese für die Bewunderer des Isokrates sehr üble Wendung der Platonischen Worte entweder nicht recht beachtet oder, weil sie auch seine Eitelkeit mit verletzen mussten, wenigstens nicht weiter erörtert. Er hält sich an das erste Glied der Disjunction und constatirt die Bewunderung der epideiktischen Beredsamkeit des Isokrates von Seiten Plato's. Darum hütet er sich auch, das zweite Lob von Seiten Plato's, dass nämlich in der Anlage (*φύσει*) von Isokrates eine gewisse Philosophie liege, zu erwähnen; weil darin, wenn man an den Anspruch des Isokrates auf die höchste Bildung und Philosophie denkt, grade eine so geringschätzende Herablassung liegt, wie nur Plato sie haben konnte.

***) Ibid. p. 266 B *τοῦτον διώκω κατόπισθε μετ' ἴχνιον ὥστε θεοῖο.*

kann; mir muss man folgen. Plato sagt dies nun aber auch selbst, freilich in feinerer Wendung, aber nicht minder deutlich. Auch die schönsten Reden, geschriebene oder gesprochene, seien nicht der Mühe werth im Vergleich mit der in der Seele des Wissenden geschriebenen Rede vom Gerechten, Schönen und Guten; alle anderen Reden müsse man fahren lassen; *ein solcher Mann aber, der in sich das lebendige Wissen trägt, wäre, wie ich und Du, o Phaidros, zu sein wünschten.**) Eine solche Absage lässt Plato dem Lysias und wenn sonst Einer Reden verfasst (also auch dem Isokrates), ferner auch dem Homer und dem Solon bestellen. Er selbst will sich also weit über diese gefeiertsten Namen erheben. Dem modernen Gefühl ängstlicher Bescheidenheit entspricht solches stolze Selbstbewusstsein allerdings nicht; Plato hat aber auch mit schwachen Nerven nichts zu thun und er mildert die Herbheit seines Stolzes nur durch den indirecten Ausdruck, indem er das Licht nur als reflectirtes wirken lässt, wie z. B. wenn er im Staate sich in seinen Brüdern preist: o ihr Söhne des Ariston, des herrlichen Mannes göttliches Geschlecht!**) wo er denn auch das Göttliche ihrer Natur noch näher begründet.***)

„Dass die Rhetorik zum Range einer Kunst nur durch die Philosophie erhoben werden könne, dass aber der schriftstellerischen Ausübung der Redekunst neben der mündlichen Lehre nur ein untergeordneter Werth zukomme", das ist nicht, wie *Usener* behauptet, der *Grundgedanke* des Dialogs, sondern eine blosse *Folge* aus dem Grundgedanken. Denn die geschriebene Rede ist ja ein todtes Ding und antwortet nicht; es handelt sich aber bei der wahren Beredsamkeit um Erzeugung von lebendiger Wahrheit, welche nur in der dialektischen Thätigkeit der Seele wohnt. Mithin ist zwar mündliche Rede vortheilhaft, aber es kommt Plato auch nicht etwa auf den Vorzug des gesprochenen Wortes vor der Schrift an, sondern auf das andre Wort, welches das Urbild des gesprochenen und geschriebenen ist, auf die lebendige Vernunft; denn auch in dem gesprochenen

*) Phaedr. p. 277 E — 278 B *τοὺς δὲ ἄλλους* (sc. *λόγους* oder *ἄνδρας*) *χαίρειν ἐῶν — οὗτος δὲ ὁ τοιοῦτος ἀνὴρ κινδυνεύει, ὦ Φαῖδρε, εἶναι οἷον ἐγώ τε καὶ σὺ εὐξαίμεθα ἂν σέ τε καὶ ἐμὲ γενέσθαι.*

**) Staat p. 368 *παῖδες Ἀρίστωνος, κλεινοῦ θεῖον γένος ἀνδρός.*

***) Vergl. meine Neue Stud. z. Gesch. d. Begr., III, S. 400 ff.

Worte wohnt die Wahrheit nicht.*) Und durch „mündliche Lehre" kann auch die schlechte Kunst der sophistischen Rhetoren überliefert werden. Darum darf man nicht darin Plato's Forderungen erfüllt sehen, sondern nur in der lebendigen Vernunft und Wissenschaft selbst, welche Gutes und Schlechtes, Wahres und Falsches scheiden und das Eine abwehren, das Andre vertheidigen kann. Es dreht sich also um die Platonische Dialektik; denn diese widerlegt nach Plato Alle. Sophisten und Rhetoren, und wird von Niemand widerlegt. Ohne den Beweis für die Richtigkeit dieser Auffassung durch Analyse und Disposition des ganzen Dialogs anzutreten, berufe ich mich bloss auf die Semiotik. Denn Usener's „Grundgedanke" des Dialogs wird widerlegt durch das Indicium, dass danach die Theile als unverhältnissmässig und schlecht disponirt erscheinen; die Indication für die Richtigkeit unserer Auffassung aber liegt in der Natürlichkeit und Proportionirtheit aller Theile, deren Ordnung und Grösse dieser Seele des Ganzen entspricht.

*) Phaedr. p. 277 E *οὐδὲ — γραφῆναι, οὐδὲ λεχθῆναι.* Desshalb verfehlt v. Wilamowitz-Moellendorff (Philol. Unters., I, S. 214) den Sinn des Phaidros, wenn er sagt: „Nicht ein mündliches, sondern ein schriftliches *διαλέγεσθαι* ist gemeint. Also der Zweck des Dialogs ist der Dialog selbst." Denn es fehlt wohl viel daran, dass der den Thenth abweisende Ammon Plato's Dialoge gebilligt hätte, die doch ohne Schrift nicht zu Stande kommen können. Aber auch das mündliche *διαλέγεσθαι* ist noch zu äusserlich und wird von Plato abgewiesen. Der ächte *λόγος* ist nicht hörbar. Der hörbare ist ohne Geist, ist ein blosses Zeichen, durch das der Geist sich erinnern kann. Wenn v. Wilamowitz sagt: „Der Dialog soll die Form für philosophische Untersuchung sein;" so möchte ich, es zeigte erst Jemand, wo dies in den Platonischen Dialogen irgendwo erörtert und ausgesprochen wäre. Nur im „Staate" findet darüber eine Erörterung statt, und es wird dort die Homerische Darstellungsweise angenommen, die Plato ja auch in seiner ersten Stilperiode befolgt. Vom Theätet an werden die diegematischen Einschiebsel weggelassen, aber auch nur wegen ihrer Lästigkeit, nicht aus einem sachlichen und philosophischen Grunde. Dass Plato so armselig gewesen sei, den geschriebenen Dialog höher zu stellen als den mündlichen Verkehr des Weisen mit seinem Schüler oder gar höher als das innere Gespräch des Geistes, wo allein Leben und Wahrheit wohnt, das muss man nicht für glaubhaft halten; denn man muss Plato vertheidigen gegen ungerechte üble Nachrede. Für Plato war die geschriebene Rede ein Spiel (p. 278 B *οὐκοῦν ἤδη πεπαίσθω μετρίως ἡμῖν τὰ περὶ λόγων*), nützlich als Erinnerung *εἰς τὸ λήθης γῆρας ἐὰν ἵκηται.* Im Ernst handelt es sich ihm immer nur um die Gegenstände, die er in dem abschliessenden Gebete erwähnt: *δοίητέ μοι καλῷ γενέσθαι τἄνδοθεν.* Und *πλούσιον νομίζοιμι τὸν σοφόν.*

3. Das angebliche frühere Freundschaftsverhältniss des Isokrates und Plato.

Usener sagt S. 137 sehr treffend: „Die Unvereinbarkeit der Ansichten und Ziele des Isokrates und eines Plato hat in fortwährendem Geplänkel von Sticheleien, die bei den Zeitgenossen auf rascheres Verständniss rechnen durften, als sie bei der Nachwelt gefunden haben, sich kundgegeben; ein näherer Verkehr oder gar gegenseitige Achtung war, seitdem Beide als Schulhäupter sich gegenüber standen, von Jahr zu Jahr weniger denkbar.“

Zugleich nimmt nun Usener ein früheres Freundschaftsverhältniss zwischen beiden Männern an, und wir müssen daher, ehe wir im Einzelnen auf seine Gründe eingehen, zuerst überlegen, unter welchen allgemeinen Bedingungen dergleichen überhaupt möglich war. Wenn nun nach obiger Bemerkung Usener's die Unvereinbarkeit der Ziele und Ansichten eine Freundschaft unmöglich macht, so müssen bei Isokrates und Plato Ziele und Ansichten noch nicht ausgebildet oder noch vereinbar gewesen sein zu der Zeit, wo für sie Freundschaft möglich war. Da wir nun nichts von einer solchen Freundschaft und ihrer Epoche wissen, so müssen wir als Zeugen die hinterlassenen Werke heranziehen, um aus diesen auf die Gesinnungen zu schliessen.

Zur Bestimmung eines solchen Zeitpunkts nimmt nun Usener für Isokrates seine Thätigkeit als Logograph, da er für Andre Reden zu gerichtlichem Gebrauch geschrieben habe; für Plato aber die Abfassungszeit des Phaidros und kommt so auf das Jahr 403 v. Chr. Ist dies wahrscheinlich? Ja, ist es nur denkbar? Abgesehen davon, dass die Thätigkeit eines Logographen, der für Geld auf Bestellung arbeitete, dem Plato keine besondere Freundschaftsgefühle einflössen konnte, so wäre es doch mehr als erstaunlich, dass Plato auf diese Gerichtsreden des Isokrates*) das Urtheil hätte gründen wollen, sein Freund werde alle jemals aufgetretenen Redner wie Kinder hinter sich lassen. Damit wird uns zu viel zugemuthet. Andererseits ist der Phaidros ein Werk, in welchem die Ziele und Ansichten Plato's schon so vollständig und gewaltig ausgeprägt sind, dass, wenn der zwölf Jahre ältere Isokrates nicht seltsam in seiner Entwickelung zurückgeblieben und über sich und seine Ziele gänzlich noch im Dunkeln war, eine Freundschaft beider Männer keinen Boden haben konnte.

*) Phaedr. p. 270 *περὶ αὐτοὺς τοὺς λόγους, οἷς νῦν ἐπιχειρεῖ.*

Nur eine kindliche oder schülerhafte Hingebung des Isokrates an Plato wäre bei solcher Energie des Platonischen Wissens und Wollens denkbar geweseu und mit einer solchen verträgt sich nicht das überschwängliche Lob von Seiten Plato's, das auf anerkannten Leistnngen des Isokrates fussen musste. Ich gestehe also, dass die allgemeine Betrachtung der gegebenen Thatsachen sich gegen Usener's Annahme kehrt. Doch prüfen wir nun seine einzelnen Argumente.

a) Lob des Isokrates.

Der erste Grund soll das Lob des Isokrates, seines Freundes, im Phaidros sein. Allein dieser Grund kann nicht mehr auf uns wirken, da Usener versäumt hat, die Tragweite dieser Stelle durch genauere Analyse zu erörtern, während wir darin die unendliche Kluft, welche die Rhetorik von der Dialektik trennt, erkannt haben. Dass Isokrates der Freund des Sokrates genannt wird, daraus kann man kein Capital schlagen; denn grade, weil sich Isokrates früher auch zu Sokrates gehalten hatte, und in seinen Reden vielfältig darauf anspielt, dass er ja selbst wegen seines nahen Verkehrs mit Sokrates keinen geringen Vortheil von der Philosophie gehabt haben würde, wenn sie das zu geben vermöchte, was man von ihr prahlend behaupte:*) grade desswegen musste Plato auf diese Ansprüche des Isokrates eingehen und diesem abtrünnigen Schüler des Sokrates erklären, dass er erst, wenn er das Ungenügende seiner prachtvollen Beredsamkeit eingesehen hätte, durch einen göttlicheren Trieb zu der höheren Dialektik geführt werden könnte. Während Isokrates gefunden hatte, dass ihn die Philosophie nicht zu einem grossen Redner machen könnte, findet Plato, dass dieses von Isokrates erstrebte herrliche Ziel nur etwas Untergeordnetes ist, von dem man wie von menschlichen Dingen erst zu göttlichen übergehen muss.

b) Die Complimenten-Theorie.

Der zweite Grund Usener's liegt darin, dass Isokrates dem Plato „ein Compliment nach antiker Art“ in seiner Sophistenrede mache, indem er eine „deutliche und zum Theil wörtliche Entlehnung aus dem Phaidros“ anbringe.

Usener will eine „gradezu als mit Bewusstsein geübte Sitte“ darin erkennen, sich durch Entlehnungen einander zu

*) Isocrat. de soph. 11 *ἴσως γὰρ οὐκ ἂν ἡμεῖς πλεῖστον ἀπελείφθημεν, οὐδ' ἂν ἐλάχιστον μέρος ἀπελαύσαμεν αὐτῆς.*

becomplimentiren. Warum soll das bloss antike Art sein? Und warum ist es nöthig, dies durch Seneca und Phaidros' Fabeln zu constatiren? Jeder weiss doch, dass, wenn er einen Vers von Goethe oder Schiller oder ein berühmtes Wort von Hegel oder Boeckh verwendet, dadurch jenen Dichtern und Denkern Ehre und Autorität zuerkannt werden soll. Es ist nur ein kleines Scholium hinzuzufügen, welches für uns wie für die antiken Schriftsteller in gleicher Weise gilt. Wenn der Leser nämlich nicht merken soll, dass die gebrauchten Gedanken entlehnt sind, so nennen wir und die Alten einen solchen Gebrauch einen literarischen Diebstahl; wenn aber das Entlehnte bekannt und die Anspielung verständlich ist, dann ist es eine ehrenvolle Erwähnung oder ein „Compliment". Darin ist antike und moderne Art nicht im Geringsten verschieden.

Das angebliche Compliment soll nun darin bestehen, dass Isokrates die von Plato im Phaidros erwähnten drei Bedingungen zu einer vollständigen Ausbildung, nämlich natürliche Begabung, Uebung und Unterricht, ebenfalls anführe. Dies wäre aber doch wohl nur dann ein Compliment, wenn Plato diese Bedingungen zuerst entdeckt und sie zuerst bekannter Weise im Phaidros formulirt hätte, so dass jeder Leser des Isokrates die Anspielung und die Ehrenbezeugung gemerkt hätte. Ist dem aber so? Wer wüsste denn nicht, dass diese drei Bedingungen schon von Sokrates erkannt und oft hervorgehoben waren, wie man dies selbst bei dem unphilosophischen Xenophon lesen kann.*) Und dass Plato die Ehre dieser Entdeckung nicht einmal dem Sokrates einräumen will, sondern noch weiter zurückdatirt, sieht man daraus, dass er die Aufzählung der drei Bedingungen der Vollkommenheit dem Protagoras in den Mund legt.**) Ebensowenig nun, wie der, welcher behauptet, ein Mann müsse erwerben und die Frau habe viele Sorgen bei der Kindererziehung, eine Anspielung auf die Glocke und Schiller ein Compliment macht, ebensowenig kann hier von einem Compliment und einem Motiv dazu die Rede sein. Ich könnte sonst noch ein hübscheres Compliment anführen, womit Isokrates im Panegyrikus dem Plato seine Freundschaft und Hochachtung bekenne:

*) Z. B. Xenoph. Memorab. IV, 1, und II, 6, 39.
**) Plat. Protag. p. 323 C seqq.



Platon Phaidr. p. 267.	Isocrat. Panegyric. 8.
τά τε αὖ σμικρὰ μεγάλα καὶ τὰ μεγάλα σμικρὰ φαίνεσθαι ποιοῦσι διὰ ῥώμην λόγου, καινά τε ἀρχαίως τάτ' ἐναντία καινῶς.	*τά τε μεγάλα ταπεινὰ ποιῆσαι καὶ τοῖς μικροῖς μέγεθος περιθεῖναι, καὶ τά τε παλαιὰ καινῶς διελθεῖν καὶ περὶ νεωστὶ γεγενημένων ἀρχαίως εἰπεῖν.*

Man müsste dann die Freundschaft zwischen beiden Männern wenigstens bis 380 ausdehnen und wesshalb sollte sie denn auch nicht bis an ihr Lebensende gedauert haben.

Sehen wir uns die Complimente näher an, so sind sie beide eher für Malicen zu halten. Man braucht nur, wie dies unsere bisherige Unterhaltung fordert, den Phaidros später geschrieben sein zu lassen, um bei den von Usener citirten Parallelstellen zu merken, dass Plato den Isokrates als einen Unwissenden hinstellen will, weil er davon keine Ahnung habe, was doch schon Hippokrates selbst von der Erkenntniss des Leibes gesagt hätte, dass man nämlich nichts der Rede Werthes vom Leibe wisse, wenn man nicht Einsicht in die Natur des Alls gewonnen habe. Dasselbe gelte aber in noch höherem Masse für die, welche von der Seele Kenntnisse besitzen und die Seelen durch Beredsamkeit lenken wollen. Bei Isokrates ist nun zwar von Lernen (*μαθεῖν*) die Rede; dies bezieht sich bei ihm aber nur auf die von Plato p. 267—269 D verspotteten Kunstgriffe der Rhetoren und Isokrates hat keine Ahnung von der im Phaidros aufgestellten hohen Forderung wissenschaftlicher, dialektischer Bildung für den Redner. Wenn beide Stellen sich also auf einander beziehen sollen, wie Usener will, so kann Isokrates den Plato dort nicht loben wollen, wo Isokrates die *δοξαστική* und den *μαθητής* und *διδάσκαλος* und die *διδακτά* und das *μαθεῖν* bloss auf die rhetorische Kunst bezieht, dagegen von dem Programm der Philosophen sagt, es fehle nur noch, dass sie auch ihre Schüler unsterblich zu machen versprächen, und den Wunsch ausspricht, diesen Schwätzern den Mund zu stopfen.*) Wenn es aber nun kein Compliment von Seiten des Isokrates sein kann, so entschliessen wir uns besser und erklären die Platonische Stelle lieber für einen Hohn auf die Isokrateische Vorstellung von einem vollendeten Redekünstler, dem doch die Basis, die wissenschaftliche Erkenntniss, fehle, der nicht einmal fähig sei, die

---

*) Isocr. de soph. 4 *μόνον οὐκ ἀθανάτους ὑπισχνοῦνται τοὺς συνόντας ποιήσειν.* Und 11 *βουλοίμην ἂν παύσασθαι τοὺς φλυαροῦντας.*

Rhetorik zu definiren, der von Gattungen der Rede spreche und die Gattungen der Seele nicht einzutheilen vermöge, also nicht wisse, an wen er jede Gattung der Rede zu richten habe und die Nothwendigkeit nicht einmal ahne, wodurch die eine Rede überzeugt, die andre nicht.

Demgemäss müsste man auch die andre von mir angeführte Parallelstelle entweder als zufälliges Zusammentreffen betrachten oder eine Persifflage von Seiten Plato's darin sehen. Denn wenn Isokrates im Panegyrikus diese rhetorischen Kunstgriffe rühmt, wodurch man Geringes erheben und Altes neu wenden könne und umgekehrt, so zeigt Plato nur so von oben herab vorüberstreifend, dass dies nicht erst Isokrates, sondern schon Tisias und Gorgias gelehrt hätten, dass dergleichen aber blosse Vorkenntnisse seien, deren richtiger Gebrauch der wahren Kunst anheimfiele, die von jenen Leuten nicht einmal geahnt würde.

Da nun Usener auf jene beiden Argumente, die bei blossem Besehen schon sich verflüchtigen und verschwinden, seine ganze weitere Schlussfolgerung aufgebaut hat, so ist seine Datirung des Phaidros misslungen.

Es giebt in der Kunst des Aufbaues von Hypothesen zwei verschiedene Arten, die beide ein grosses Interesse, und wenn sie gelingen, grosse Anerkennung beanspruchen dürfen. Die eine ist die von Usener angewendete und besteht darin, dass man auf Grundlage von ein paar Daten etwas vorher Unbekanntes feststellt, unter Voraussetzung von dieser ersten Feststellung dann ein zweites Resultat gewinnt, auf welches sich wieder ein drittes stützt u. s. w. Ein solcher Hochbau erregt wegen der Schwierigkeit der Verknüpfung der Stützen, da ein Unbekanntes durch ein anderes Unbekanntes getragen und das letzte Unbekannte nur durch vielverschlungene Combination aus winzigen Daten zu einem Bekannten umgesetzt wird, Staunen und Bewunderung. Und eine solche Anerkennung werde ich Usener nicht verweigern, wenn sein Bau auch eingestürzt ist. Die zweite Art ist viel sicherer und doch nicht weniger schön. Man kann nämlich ein Unbekanntes zunächst auf Daten stützen und bekannt setzen, zeigt dann aber, dass, sobald dies als bekannt gegeben wird, eine ganze Reihe neuer, schon bekannter Stützpunkte für das erste Resultat vorhanden sind. Baut man wieder höher, so wird zwar die zweite Stufe zunächst bloss auf den bisher gewonnenen doppelten Reihen von Daten ruhen; es müssen dann aber wieder von Aussen neue

feste Strebepfeiler sich anlegen, welche direct an das zweite Resultat reichen, so dass man mit jeder Stufe höher hinauf eine immer breitere Basis unten gewinnt. Diese Art zu bauen entspricht meinem Geschmack am Meisten, da der Hochbau der ersten Art mit seiner winzigen Basis vorzüglich auf literarhistorischem Gebiete, wo man durch das Alluvium so schwer auf den Fels durchdringen kann, gar zu unsicher ist und die grosse Mühe des Aufbaues oft durch einen einzigen Platzregen verloren geht.

4. Usener's auf die Hypothese gebauten Hypothesen.

Da uns die Data, die Basis der Usener'schen Combinationen verloren gingen und der Grundgedanke oder die Seele seiner ganzen Arbeit, nämlich das Freundschaftsverhältniss zwischen Isokrates und Plato mit „den deutlichen Spuren dankbarer Kenntnissnahme des Phaidros in der Sophistenrede" sich als Illusion erwies, so ergiebt es sich von selbst, dass die weiter darauf gebauten Hypothesen nicht stehen bleiben können. Wir wollen daher mit wenig Worten diesen weiteren Folgerungen nachgehen.

a) Phaidros als Anlass der Vergleichungen von Lysias und Isokrates.

Dass nichts Sicheres an diesen Folgerungen ist, das hat Usener selbst gefühlt und ausgesprochen, obwohl er trotzdem seinen Ahnungen zu viel Glauben schenkt. Er sagt: „Wenn sich in historischen Dingen etwas Gewisses durch Ahnen finden lässt, so darf ich das gewiss nennen, dass die durch Platon's Phaidros aufgerührten Fragen über den Werth und das Wesen der Redekunst den Anlass zur Vergleichung des Lysias und Isokrates gebracht haben." In der Logik gelten die Ahnungen nicht: wenn durch sie aber Gründe aufgefunden werden, so gelten die Gründe und nicht die Ahnungen, die als geburtshelfende Motive den Psychologen interessiren, in das Raisonnement aber nicht mit hineingehören.

Da nun der Phaidros die mit dem Panegyrikus eröffnete grossartige epideiktische Thätigkeit des Isokrates voraussetzt, so kann es nicht gewiss sein, dass er erst den Anlass zur Vergleichung von Lysias und Isokrates gebracht hat. Wenn aber 403 in dem Process zwischen Euthynus und Nikias als Advocaten sich Lysias und Isokrates gegenüber standen, so weiss ich nicht, wesshalb wir statt dieser sicheren Thatsache unsicheren Ahnungen folgen sollen. Denn wo in aller Welt werden denn zwei Wettkämpfer bei einer cause célèbre nicht mit einander

verglichen! Schon das Gericht vergleicht sie durch den Urtheilsspruch. Anzunehmen aber, dass Antisthenes durch den Phaidros erst zu seiner Polemik gegen Isokrates veranlasst sei und dass dies schon 403 stattgefunden habe, dazu fehlen Usener alle Gründe. Wenn wir hingegen im Panegyrikus lesen, dass Isokrates seine Gegner auffordert, sie möchten den ἀμάρτυρος ruhen lassen und mit seiner jetzigen epideiktischen Rede wetteifern, so ist es kaum denkbar, dass seine Gegner dreiundzwanzig Jahre hindurch bloss gegen den ἀμάρτυρος geschrieben haben sollten, und viel natürlicher anzunehmen, dass erst sein Auftreten als Professor der Redekunst die Kritik seiner Werke herausgefordert habe. Desshalb mag man sich seit seiner Sophistenrede, in welcher er den Antisthenes angriff, auch die Antworten darauf von Seiten des Antisthenes als natürlich motivirt vorstellen. Den Antisthenes konnte Isokrates aber seinerseits zuerst angreifen, da er eine neue Schule gegen jene ältere eröffnete und also mit einem neuen Programm und einer Polemik gegen das Vorgefundene auftreten musste.

b) Phaidros als Anlass der Advocaten-Profession für Lysias.

Wenn es daher auch nicht so unwahrscheinlich ist, dass die heftigen Angriffe, die von dem mit Lysias befreundeten Antisthenes ausgingen, den Isokrates mit veranlasst haben, seine Advocatenpraxis aufzugeben, obwohl der mangelnde Erfolg und die natürliche Ungeschicktheit für diese Thätigkeit ein reellerer Grund ist: so wäre es doch ganz undenkbar, dass der Phaidros des Plato im Jahre 403 den Lysias bewogen hätte, seinerseits zur gerichtlichen Beredsamkeit überzugehen. Denn erstens war der Phaidros damals noch nicht geschrieben, zweitens ist es viel natürlicher, dass der glückliche Erfolg mit seinem materiellen Gewinn den Lysias auf dieser Bahn weiter trieb, drittens giebt es auch nicht den Schatten eines Beweises, dass Lysias nicht auch später noch je nach seiner Neigung erotische Episteln verfasste. Das Gefühl der Unsicherheit begleitet darum Usener bei allen diesen Ausführungen, wie er denn auch nur sagt S. 148: „es ist als sollte der Phaidros die Krisis von Lysias beschleunigen helfen".

c) Lysias' Gerichtsreden als lobenswürdig für Platoniker.

Wenn Usener aber meint S. 148, „Lysias' Gerichtsreden würden, wenn man sich einmal mit ihrem Zwecke einverstanden erklärte, die strengste Prüfung, namentlich auf das dritte Erforderniss, das Plato für die Redekunst aufstellt, die psychologische Einsicht,

bestanden haben“: so können wir unter der verlangten Bedingung den Satz vielleicht zugeben. Die Bedingung selbst aber ist so schwerwiegend, dass es einem Platoniker nicht einfallen wird, sie zuzulassen und nach diesem Gesichtspunkte über Lysias lobend zu urtheilen. Man wird sich vielmehr erinnern an die Stelle im Staate, wo Plato sagt,*) dass die verschmitzte Seele schlechter aber schlauer Leute kein übles Gesicht hat, sondern Alles, worauf sie sich wendet, scharf durchschaut, doch nur desto mehr Uebel anrichtet, je schärfer sie sieht.

d) Die überraschend frühe Abfassungszeit des Phaidros.

Usener schliesst seine Arbeit mit dem für ihn selbst erstaunlichen Resultat, dass „Plato den Phaidros überraschend früh schon, im 25. Lebensjahre, geschrieben“. Um sich selbst zu beruhigen, und den Unglauben des Lesers zu beschwichtigen, gebraucht er schöne und gemüthvolle Worte, die wir noch in Erwägung ziehen müssen. Er sagt: „Neue Gedankenkreise, neue Formen des Denkens werden nicht auf dem graden Wege logischen Fortspinnens gefunden; sie entwickeln sich wie die Keime der organischen Gebilde. Die Durcharbeitung und Reife der Gedanken vollzieht sich unter der Sonne und den Stürmen des Lebens. Aber wem nicht in empfänglicher begeisterter Jugendzeit das Ewige sich in's Herz gesenkt und die Empfängniss lebendiger, Leben fordernder und gebender Gedanken hinterlassen hat, der hat hienieden nichts zu verarbeiten als überkommenes.“ Obgleich hinter diesen Worten vielleicht eine Psychologie der productiven Thätigkeit des Genies versteckt liegt, so ist der Duft dieser Rede doch so zart und poëtisch, dass wir uns scheuen wollen, mit dem kalten Hauche des Begriffs ihr die Blüthe zu zerstören. Wir wollen nur die Beziehung auf Plato erörtern. Plato war ein Philosoph und trieb in allen Dialogen nur seinen Spott mit den Dichtern und Propheten, die ohne den graden Weg logischen Fortspinnens, d. h. ohne Dialektik, ohne Definition und Division die Wahrheit durch Inspiration zu gewinnen hofften. Wenn der Phaidros in begeisterter Jugendzeit geschrieben wäre, so müsste eingestanden werden, dass Plato in seinem 25. Lebensjahre

*) Staat p. 519 *ἢ οὔπω ἐννενόηκας, τῶν λεγομένων πονηρῶν μέν, σοφῶν δέ, ὡς δριμὺ μὲν βλέπει τὸ ψυχάριον καὶ ὀξέως διορᾷ ταῦτα, ἐφ' ἃ τέτραπται, ὡς οὐ φαύλην ἔχον τὴν ὄψιν, κακίᾳ δ' ἠναγκασμένον ὑπηρετεῖν, ὥστε ὅσῳ ἂν ὀξύτερον βλέπῃ, τοσούτῳ πλείω κακὰ ἐργαζόμενον.*

schon ebenso dachte, wie in seinen reifsten Werken, dass er nämlich die grössten Genien, einen Homer und Solon, ganz zu schweigen von den kleinen Grössen, von einem Protagoras, Lysias und Isokrates, für gering achtete im Vergleich mit einem Dialektiker, der seine Erkenntnisse beweisen und den Widersprechenden widerlegen kann. Der ganze Phaidros ist ein Hymnus auf die Logik und der philosophische Lehrer gilt darin als ein Gott, dessen Spuren man zu folgen hat, zu dessen Umgange Isokrates vielleicht zugelassen würde, wenn er erst die Armseligkeit der ganzen Rhetorik eingesehen hätte. Usener scheint aber andeuten zu wollen, dass die „Durcharbeitung und Reife der Gedanken“ in diesem Phaidros noch fehle und dass dieses erst von der „Sonne und den Stürmen des Lebens“ erwartet werden dürfe. Darin liegt ein Tadel, den Usener zu beweisen versäumt hat. Wenn Plato sich hier im Phaidros, wie im Symposion, im Theätet, im Timaios und in vielen anderen Dialogen der mythisch-metaphorischen Darstellungsweise bedient, so ist das kein Zeichen dafür, dass sich ihm das Ewige nur in verstandlosen Bildern in's Herz gesenkt habe; denn ein Poët schwärmt nicht für die Dialektik und ein Poët macht nicht darauf aufmerksam, dass seine Bilder bloss Gleichnisse sein sollen und dass die philosophische Erklärung viel göttlicher wäre,*) ein Poët wird nicht der philosophischen Seele den ersten Rang zuerkennen und den Dichter erst der sechsten Stelle würdig halten**) und ein Poët wird die Liebe nicht mit der Philosophie verquicken.***) Wenn der Phaidros also der frühste Dialog Plato's ist, dann haben die Sonne und die Stürme des Lebens dem Plato zur Durcharbeitung seiner Gedanken nichts genützt; denn er steht noch in seinem letzten Werke, in den „Gesetzen“ genau auf demselben Standpunkte in Bezug auf die Werthschätzung der Philosophie und Poësie und Rhetorik und in Bezug auf alle im Phaidros niedergelegten Gedanken. Es ist das freilich der Vorzug der Philosophie und der Wissenschaft überhaupt, dass ihr Inhalt, wenn er

*) Phaedr. p. 246 *οἷον μέν ἐστι, πάντῃ πάντως θείας εἶναι καὶ μακρᾶς διηγήσεως* (nämlich der Dialektik), *ᾧ δὲ ἔοικεν, ἀνθρωπίνης τε καὶ ἐλάττονος* (poetisch-metaphorischer Darstellung).

**) Ibid. p. 248 D.

***) Ibid. p. 249 *τοῦ φιλοσοφήσαντος ἀδόλως ἢ παιδεραστήσαντος μετὰ φιλοσοφίας.*

bewiesen ist, sich nie ändert. Sie hat nicht mit schwankenden Meinungen zu thun, sondern ist so starr und identisch, wie die Ideen, durch deren Wiedererinnerung sie zu Stande kommt.*) Das Wahre ist eben ewig wahr und das Falsche ewig falsch; denn die Philosophie hat nicht mit sinnlichen Werkzeugen zeitlich und räumlich veränderliche Objecte zu erkennen, sondern durch die Vernunft das Allgemeine uud wahrhaft Seiende.**)

Wenn also Usener's Meinung richtig wäre, dass der Phaidros von dem 25jährigen Plato stammte, so wäre seine dafür aus dem Inhalte des Phaidros gezogene Erklärung oder Entschuldiguug falsch; denn der Iuhalt des Phaidros ist nicht jugendlich unreif, da Plato niemals reifer wurde, sondern später immer dasselbe gelehrt hat, was hier gezeigt wird. Mithin ist es besser und wahrer, den Phaidros später zu setzen uud ihm eine Reihe andrer Dialoge voraus zu schicken, in denen Plato uoch ein Suchender ist. Den Phaidros aber werden wir, wie gesagt, chronologisch bestimmen müssen nach dem Lobe des Isokrates, das seine neue epideiktische Thätigkeit und ihren grossartigen Erfolg, also den Panegyrikus voraussetzt.***) Mithin werden wir sicherlich solche Dialoge, wie den Protagoras und Charmides und Euthydem ihm lange voransschicken müssen, weil in diesen die Platonische Lehre

*) Phaedr. p. 249 B *τοῦτο δέ ἐστιν ἀνάμνησις ἐκείνων, ἅ ποτ' εἶδεν ἡμῶν ἡ ψυχὴ συμπορευθεῖσα θεῷ καὶ ὑπεριδοῦσα ἃ νῦν εἶναί φαμεν καὶ ἀνακύψασα εἰς τὸ ὂν ὄντως. διὸ δὴ δικαίως μόνη πτεροῦται ἡ τοῦ φιλοσόφου διάνοια· πρὸς γὰρ ἐκείνοις ἀεί ἐστι μνήμῃ κατὰ δύναμιν, πρὸς οἷσπερ θεὸς ὢν θεῖός ἐστιν.*

**) Phaedr. p. 247 D *καθορᾷ δὲ ἐπιστήμην, οὐχ ᾗ γένεσις πρόσεστιν, οὐδ' ἥ ἐστί που ἑτέρα ἐν ἑτέρῳ οὖσα ὧν ἡμεῖς νῦν ὄντων* (der sinnlichen Dinge) *καλοῦμεν, ἀλλὰ τὴν ἐν τῷ ὅ ἐστιν ὂν ὄντως ἐπιστήμην οὖσαν.*

***) Spengel sagt sehr gut in seiner Abhandlung: Isokrates und Platon, Bayerische Ak. d. W., 1853, S. 762: „Die ganze Untersuchung im Phädrus schliesst zugleich eine völlige Verurtheilung der Isokrateischen Beredsamkeit und ihres Treibens in sich, und Platon konnte nie und nimmer am Schlusse eine besondere Ausnahme von Isokrates machen oder gar eine Hinneigung dessen zur Philosophie hoffen, wenn er den Phädrus zu einer Zeit geschrieben oder ausgegeben hätte, wo der Charakter des Isokrates sich schon entschieden genug entwickelt und ausgeprägt hatte, das war aber jedenfalls in der Periode von 30 bis 40 Jahren seines Lebens.“ — Hätte Spengel dieser sicheren Erkenntniss gemäss auch das Lob auf Isokrates sorgfältiger analysirt, so würde er Usener's Arbeit unmöglich gemacht haben.

noch nicht gefunden und vielleicht wohl geahnt, aber noch nicht formulirt ist. Wir werden auch aus anderen Gründen den Staat früher ansetzen und den Euthydem z. B. schon dadurch bestimmen können, dass Isokrates in demselben noch Logograph ist*) und noch keine epideiktische und staatsmännische Schriftsteller-Thätigkeit entfaltet hat, wie sie dem Verfasser des Panegyrikus doch nicht mehr abgesprochen werden kann.**)

Usener hat versäumt, das Lob des Isokrates, welches ihm zur Grundlage aller seiner Hypothesen dient, genauer zu analysiren. Er durfte die Stelle nicht vernachlässigen, wo es heisst, dass Isokrates grade in der Gattung der Beredsamkeit, welcher er jetzt obliegt,***) alle jemals gewesenen Redner übertreffen würde, während dann auch diese Gattung wieder als untergeordnete Stufe in Gegensatz zur Philosophie gesetzt wird. Da Plato sich nie, auch im Anfange seiner Laufbahn nicht, für die Processreden begeistern konnte, so müssen wir bei dem Worte „jetzt" an eine Zeit denken, wo Isokrates aufgehört hatte, Logograph für die Gerichtshöfe zu sein, wo er, reicher und vornehmer geworden, anfing, sich dieser Thätigkeit zu schämen und sie am liebsten abgeleugnet hätte. Dies war aber nach der Meinung seiner Erklärer erst gegen 387 der Fall†) und das erste grossartige Product der neuen Thätigkeit war der Panegyrikus, so dass Plato keine Veranlassung hatte, früher von ihm so Ueberschwängliches zu vaticiniren.††)

*) Euthydem p. 304 D *τούτων τις τῶν περὶ τοὺς λόγους τοὺς εἰς τὰ δικαστήρια δεινῶν.* Dies konnte Plato nicht schreiben, wenn Isokrates sich schon der epideiktischen politischen Beredsamkeit hingegeben hatte. Ja auch den Busiris konnte er noch nicht geschrieben haben, weil er sich dort schon mit Politik beschäftigt, angeregt durch Plato's Staat.

**) Vergl. oben S. 61, Anmerk. 2.

***) Phaedrus p. 279 *προϊούσης τῆς ἡλικίας* (Andeutung seines Alters) *εἰ περὶ αὐτούς τε τοὺς λόγους, οἷς νῦν ἐπιχειρεῖ, κ. τ. λ.*

†) Vergl. z. B. Blass, Att. Bereds., II, S. 15.

††) K. Fr. Hermann (Gesch. u. Syst. d. Plat. Phil.) befolgt eine Methode der Forschung, die mit der von mir (oben S. 73) charakterisirten Usener'schen nahe verwandt ist, sofern er bei seinen Hypothesen sich immer wieder auf frühere Hypothesen stützt und die apodiktisch gültigen Argumente mit den hypothetischen so sehr immer durcheinander rührt, dass man schliesslich doch nur eine höchst problematische Ueberzeugung erhält. Auch hier bei unserer Frage hat er ganz versäumt, das Lob des Isokrates wirklich zu verstehen, und bringt nur allgemeine Redensarten über das

Chronologische Semiotik der Begriffe.

Wollte man aber auf den Gedankengehalt des Phaidros eingehen, so würde sich sofort zeigen, dass der Phaidros auch aus diesem Gesichtspunkte ohne Zweifel später als der Staat verfasst sein müsste. Als Grundsatz der Beurtheilung muss gelten, dass diejenigen Schriften jünger sind, in welchen ein philosophischer Begriff umständlich und mit aller für die erste Aufstellung und Ableitung eigenthümlichen Sorgfalt entwickelt, später aber diejenigen, in welchen ein solcher terminus schon geläufig gebraucht und als feststehend vorausgesetzt wird. Demgemäss will ich nur des Beispiels wegen an ein Paar Begriffe erinnern.

Im Phaidros p. 253 D und 246 A und B benutzt Plato in freiem und bequemem Spiele die Dreitheilung der Seele, als wenn jeder schon genau wüsste, was er sich darunter zu denken hätte. Niemand aber kann diese Bilder wirklich verstehen und deuten, wenn er nicht vorher die Belehrung des „Staats“ genossen hat, wo Plato p. 435 — 442 in der sorgfältigsten Untersuchung mit genauer Feststellung des Eintheilungsgrundes die drei Theile oder Arten der Seele unterscheidet und definirt. Dass man sich aber nicht der Einbildung hingebe, im Phaidros etwa sei Plato noch unklar und tummle sich desshalb nach Poëtenart in Bildern umher, weil er der Begriffe noch nicht mächtig geworden sei: das wird jeder Kenner Plato's verbieten, weil die Bilder des Phaidros von Anspielungen auf die wissenschaftliche Untersuchung im Staate strotzen und gradezu auch mit vielen rein philosophischen Ausdrücken gemischt sind, die entweder einem Unvermögen Plato's zu dichterischem Stil zugeschrieben werden müssten oder, wenn man die Absicht einer Deutung darin bemerkt, unverkennbar auf den Staat hinweisen. Wer will z. B. die *τροφὴ δοξαστή* p. 248 B verstehen und als anschauliches Bild loben, wenn er nicht vorher beim Staate in die Schule gegangen ist und desshalb den Sinn der Allegorie zu deuten gelernt hat. Das *δοξαστόν* ist auf keinem Küchenzettel zu finden

---

Verhältniss von Isokrates und Plato; dagegen ist eine Aeusserung recht treffend und diese will ich citiren (S. 382): „es liesse sich keine grössere Dreistigkeit denken, als wenn ein junger Mann, der seinen ersten Schritt in die Welt that, einen andern Altersgenossen auf gutes Glück zu empfehlen und in ihm ein Gegengewicht gegen die berühmtesten Lehrer seiner Zeit aufzustellen gemeint hätte!“

und auch keiu Futter für nicht-Platonische Pferde, also entweder als ein schwächliches Herausfallen aus der poëtischen Anschauung zu tadeln oder als Indicium für den sonst nicht zu fassenden philosophischen Gedanken*) anzuerkennen.

Als zweites Beispiel führe ich den Begriff der Dialektik an. Im Phaidros**) wird dieser Terminus als eine von Plato eingeführte Benennung ohne Weiteres gebraucht. Wer könnte aber ohne ausführliche Belehrung ahnen, was damit gemeint sei, wenn er nicht schon vorher im „Staate"***) gelernt hätte, was dies für eine *τέχνη* sei und wie sie auf dem Begriff des *μετέχον* und *μετεχόμενον* und dem *διαιρεῖν* und *συνάγειν* und der *σύνοψις* fusse und was das *σπέρμα* bedeute,****) das in die Seelen, wie in gut und passend ausgewähltes Erdreich eingesenkt werden soll u. s. w. Alkidamas soll seine Redekunst *διαλογική* genannt haben; den Ausdruck *διαλεκτική* aber hat nach dem Zeugniss des Diogenes Laertius zuerst Plato aufgebracht†) und musste denselben also zuerst erklären, ehe er ihn ohne Weiteres brauchen konnte. Man darf sich aber nicht einbilden, dass etwa Sokrates der Erfinder dieses Terminus sei. Sokrates hat zwar, weil er durch Gespräch lehrte, die Veranlassung zur Feststellung desselben gegeben; wenn wir aber lesen, was Xenophon darüber erzählt,††) so sehen wir, dass er das übliche Wort *διαλέγεσθαι* dadurch erklärt, „dass die Menschen zusammenkommen und gemeinschaftlich sich berathen, indem sie die Dinge nach Gesichtspunkten überrechnen". Demgemäss nannte er diejenigen, welche sich darauf verstehen, „Dialektiker" und die Besten und Leitendsten die „Dialektischsten".†††) Dies ist nun nicht so übel erklärt; es steht aber noch sehr weit ab von der im sechsten und siebenten

---

*) Staat p. 534, p. 478.

**) L. l. p. 266 C *διαλεκτικός* und 276 E *ὅταν τις τῇ διαλεκτικῇ τέχνῃ χρώμενος.*

***) Staat p. 537 C f., 533 C, 511 B.

****) Phädrus p. 276 E und Staat z. B. p. 497 B.

†) Diog. Laert. III, 24 *καὶ πρῶτος ἐν φιλοσοφίᾳ — — ὠνόμασε — — διαλεκτικήν.*

††) Xenoph. Memorab. IV, 5, 12 *ἔφη δὲ καὶ διαλέγεσθαι ὀνομασθῆναι ἐκ τοῦ συνιόντας κοινῇ βουλεύεσθαι* (also bloss praktische Sphäre), *διαλέγοντας* (durchrechnen, überrechnen; vergl. meine Neue Stud. z. Gesch. d. Begr., I, S. 172 ff., und Dr. M. von Lingen „Die Wurzeln *ΛΕΓ* und *ΛΕΧ* im Griechischen", Leipzig 1877) *κατὰ γένη τὰ πράγματα.*

†††) Ibid. *διαλεκτικωτάτους.*

Buche des Staats von Plato gegebenen Erklärung, so dass man sagen muss, Sokrates habe bloss den **Anlass** zu der Platonischen **Schöpfung** des Terminus gegeben. Aus diesem Grunde finde ich es auch gar nicht so unwahrscheinlich, dass **Alkidamas**, der sichtlich durch die Sokratische Schule angeregt war, seine auf schlagfertige extemporirte Beredsamkeit ausgehende Kunst **Dialogik** genannt habe.

Endlich mag es genügen, wenn noch an den Begriff der *δύναμις* erinnert wird, der im Phaidros schon als bekannt gilt, im Staate aber erst für das philosophische Bewusstsein gewonnen und definirt wird.*) Wer die Schwierigkeit erwägt, solche in der Sprache längst im Gebrauch befindliche Wörter zuerst als Termini, als Kategorien auszusondern und nach bestimmten Merkmalen festzustellen, der wird auch sofort die Priorität des Staats anerkennen.

Doch über diese Fragen sind vielleicht noch speciellere Untersuchungen erforderlich und wir ziehen hier nur die Conclusion aus der geführten Kritik, dass uns Usener's geistreiche und verführerische Arbeit nicht mehr im Wege steht.

*) Phaedr. p. 270 D und Staat p. 477 C.



Viertes Capitel.

Die Sophistenrede des Isokrates.

Es ist nicht meine Absicht, das Verhältniss des Isokrates zu Plato nach ihren Schriften umständlich und mit möglichster Vollständigkeit zu erörtern: diese höchst interessante Aufgabe überlasse ich Andern. Für mich ist hier nur von Wichtigkeit, in aller Kürze diejenigen Beziehungen festzustellen, welche als Indicienbeweis für die Reihenfolge der Platonischen Schriften der ersten Periode dienen können.

Die Sophistenrede setzt den Protagoras voraus.

Wenn man behauptete, Isokrates habe in der Sophistenrede nur mit Antisthenes*) und seiner Schule zu thun, so würde man gewiss auch dann Beziehungspunkte genug auffinden können, um alle Anspielungen (mit Ausnahme natürlich der Bemerkungen über die früheren Rhetoren) zu belegen. Man könnte Plato und seine Schriften wegdenken, weil Antisthenes, wenn auch Eristiker, doch immerhin auch Philosoph der Sokratischen Schule war und mithin auch auf ihn alle die sonst auf Plato bezogenen Stellen gemünzt sein konnten. Allein warum soll man Plato weglassen? warum soll man nicht lieber die näher liegenden und natürlichen Anspielungen verstehen wollen? Nur die Illusion über die Tragweite des Isokrates-Lobes im Phaidros stand im Wege und wir sind nun abgekühlt und glauben nicht mehr, dass Isokrates die hochmüthige Behandlung, die ihm von dem jüngeren Manne zu Theil wurde, als ein Lob eincassirt und dafür

*) Usener, l. l. p. 137 „Isokrates hatte in seinem Antrittsprogramm, der Rede wider die Sophisten, zwar nur den Antisthenes angegriffen".

durch dankbare Erwähnung des Phaidros dem Plato sein Compliment gemacht habe.

Dass Isokrates mit den Eristikern den Antisthenes meinte, wird mir dadurch gewiss, dass er von ihnen sagt, sie lehrten die Tugend und übermittelten mit dieser Wissenschaft zugleich die Glückseligkeit;*) denn Diogenes berichtet grade dieses von Antisthenes, dass er die Tugend für lehrbar hielt, und zugleich für hinreichend zur Glückseligkeit.**)

Mit denen, welche Profession von Staatsweisheit machen, meinte er aber Plato wenigstens auch; denn in Platon's Protagoras wird als eigentliche Aufgabe der Redekunst die Politik hingestellt und versprochen die Schüler zu guten Bürgern zu machen.***) Es verschlägt nichts, dass dieses Versprechen zunächst dem Protagoras zugeschrieben wird; denn der Sinn ist doch sicherlich zu erweisen, dass Protagoras dies zwar nicht leisten könne, dass Plato aber es durch seine Erziehung vermöge.

Isokrates bezieht sich auf Xenophon's Memorabilien.

Da Isokrates aber allerdings von mehreren Gelehrten spricht, so ist klar, dass wir nicht bloss an Plato zu denken brauchen. Nun ist in der That ersichtlich, dass sich Isokrates in wörtlicher Anspielung auf einen andern Schüler des Sokrates, auf Xenophon bezieht. Xenophon hatte in seinen Memorabilien eine Unterredung zwischen Hippias und Sokrates aufgeschrieben, worin Hippias, der dem Sokrates nach längerer Abwesenheit in Athen wieder begegnete, diesem höhnisch bemerkt: „Ach Sokrates, Du redest noch immer dieselben Dinge, die ich von Dir schon vor langer Zeit hörte. Sokrates antwortet: Was schlimmer als dieses ist, o Hippias, ich rede nicht nur immer dasselbe, sondern auch über dasselbe; Du aber redest wohl, weil Du vielwissend bist, über dasselbe niemals dasselbe. Bewahre, antwortete Hippias, ich versuche immer etwas Neues zu sagen. Wie aber, sagte Sokrates, versuchst Du auch über Dinge, die Du weisst, z. B. über die

*) Isocrat. de sophist. 3 *πειρῶνται πείθειν τοὺς νεωτέρους ὡς — — ἅ τε πρακτέον ἐστὶν εἴσονται καὶ διὰ ταύτης τῆς ἐπιστήμης εὐδαίμονες γενήσονται.*

**) Diog. L. VI, 10 *Διδακτὴν ἀπεδείκνυε τὴν ἀρετήν — — Αὐτάρκη γὰρ τὴν ἀρετὴν εἶναι πρὸς εὐδαιμονίαν, μηδενὸς προσδεομένην ὅτι μὴ Σωκρατικῆς ἰσχύος.*

***) Isocrat. ibid. 9 *ἀλλὰ καὶ τοῖς τοὺς πολιτικοὺς λόγους ὑπισχνουμένοις.* Plat. Protag. p. 319 *δοκεῖς γάρ μοι λέγειν τὴν πολιτικὴν τέχνην καὶ ὑπισχνεῖσθαι ποιεῖν ἄνδρας ἀγαθοὺς πολίτας.* Und p. 318 E.

Buchstaben, wenn Dich einer fragt, wie viele und welche in dem Worte „Sokrates" vorkommen, das eine Mal dieses, das andre Mal was Andres zu sagen?" *) — Auf diese Xenophontische Stelle hinblickend, sagt Isokrates: „Ich wundre mich aber, wenn ich sehe, dass man bei Leuten in die Schule gehen möchte, die nicht merken, dass sie für eine Kunstschöpfung den Massstab in einer feststehenden Wissenschaft suchen. Denn wer weiss nicht, ausgenommen diese Leute, dass zwar die Buchstaben unveränderlich sind und identisch feststehen, so dass wir immer dasselbe für dasselbe gebrauchen, dass es sich aber mit der Beredsamkeit ganz umgekehrt verhält." **) Für die Beredsamkeit fordert Isokrates dann, indem er die Anomalie zwischen ihr und der Grammatik weiter ausführt, ganz wie Hippias, dass man je nach der Gelegenheit nicht nur passend rede, sondern auch immer was Neues (*καινῶς*) sage.

Wir haben hier eine meines Wissens bisher noch nicht bemerkte Replik des Isokrates auf Xenophon und können daher über die Abfassungszeit der Memorabilien mit Gewissheit schliessen, dass sie vor die Sophistenrede fallen müsse. Zugleich sehen wir, dass Isokrates sich in der Figur des Hippias selbst mit beleidigt und angegriffen gefühlt hat, da die Heftigkeit seiner Replik vom Zorn eingegeben ist, er hätte sonst nicht gesagt, dass solche Leute (wie Xenophon's Sokrates) eher Geld zur Strafe zahlen, statt als Lohn bekommen müssten, weil sie selbst des Unterrichts bedürften und doch Andre belehren wollten.***)

Isokrates bekämpft die Richtung von Plato's Protagoras.

Diese letztere Wendung kann nicht gut auf Xenophon gehen, der ja doch kein Professor einer Schule war. Ich beziehe daher nur die frühere Bemerkung, dass diese Leute die Beredsamkeit nach der Art der Grammatik lehren wollen und dabei doch schlechter schreiben, als einige Ungeschulte aus

*) Xenoph. Memorab. IV, 4, 6. *οὐ μόνον ἀεὶ τὰ αὐτὰ λέγω, ἀλλὰ καὶ περὶ τῶν αὐτῶν. σὺ δ' ἴσως, διὰ τὸ πολυμαθὴς εἶναι, περὶ τῶν αὐτῶν οὐδέποτε τὰ αὐτὰ λέγεις. Ἀμέλει, ἔφη, πειρῶμαι καινόν τι λέγειν ἀεί. Πότερον, ἔφη, καὶ περὶ ὧν ἐπίστασαι, οἷον περὶ γραμμάτων κ. τ. λ.*

**) Isocr. de sophist. 12 *τίς γὰρ οὐκ οἶδε πλὴν τούτων ὅτι τὸ μὲν τῶν γραμμάτων ἀκινήτως ἔχει καὶ μένει κατὰ ταὐτόν, ὥστε τοῖς αὐτοῖς ἀεὶ περὶ τῶν αὐτῶν χρώμενοι διατελοῦμεν, τὸ δὲ τῶν λόγων πᾶν τοὐναντίον πέπονθεν.*

***) Isocr. de soph. 13 s. f.

dem Stegreife sprechen,*) auf Xenophon, dessen Memorabilien in der That keinen besondern Anspruch auf Kunst erheben dürften. Wenn wir aber sehen, dass es sich bei dem Eifer und Aerger des Isokrates um eine Schule handeln muss und dass angesehene Männer bewogen wurden, ihre Söhne dem Professor zu übergeben,**) so scheint es mir nahe zu liegen, ausser Xenophon noch an Andre zu denken. Wer hatte aber in diesem Sokratischen Sinne zu erziehen gesucht und den Unterricht nach der Art der Grammatik zu leisten unternommen? Wer hatte verlangt, über dasselbe immer dasselbe zu sagen? Können wir an einen Andern als an Plato denken? Die Grammatik ist in den späteren Schriften Plato's wenigstens ein stehendes Beispiel, an dem er die Analyse der Begriffe erörtert, und die strenge Gebundenheit des Denkens, die Unveränderlichkeit und Starrheit

---

*) Ibid. 9 *χεῖρον γράφοντες τοὺς λόγους ἢ τῶν ἰδιωτῶν τινες αὐτοσχεδιάζουσιν.* Man kann die Memorabilien bis jetzt, so viel ich sehe, nicht datiren. Wenn wir den oben angegebenen Beziehungsgrund berücksichtigen, so könnte Xenophon vielleicht nach der Schlacht von Koronea, also ungefähr als ein Fünfziger, seine Tagebücher durchgesehen und daraus die Memorabilien zusammengestellt haben. Also etwa im Jahre 394 und 393. Nachdem die Sophistenrede des Isokrates erschienen, worin er wegen schlechten Stils mit den Ungebildeten auf eine Linie gestellt war, muss Xenophon geantwortet haben, ob sofort oder etwas später ist noch nicht entschieden. Ich glaube aber, wir müssen in der Schrift über die Jagd eine Reaction auf des Isokrates Tadel erkennen. Xenophon sagt Cyneg. 13 *μέμφομαι οὖν αὐτοῖς τὰ μὲν μεγάλα μειζόνως· περὶ δὲ ὧν γράφουσιν ὅτι τὰ μὲν ῥήματα αὐτοῖς ἐζήτηται, γνῶμαι δὲ ὀρθῶς ἔχουσαι, αἷς ἂν παιδεύοιντο οἱ νεώτεροι ἐπ' ἀρετήν, οὐδαμοῦ. ἐγὼ δὲ ἰδιώτης μέν εἰμι, οἶδα δέ, ὅτι κράτιστον μέν ἐστι παρὰ αὐτῆς τῆς φύσεως τὸ ἀγαθὸν διδάσκεσθαι, δεύτερον δὲ παρὰ τῶν ἀληθῶς ἀγαθόν τι ἐπισταμένων* (Sokrates) *μᾶλλον ἢ ὑπὸ τῶν ἐξαπατᾶν τέχνην* (Rhetorik) *ἐχόντων. ἴσως οὖν τοῖς μὲν ὀνόμασιν οὐ σεσοφισμένως λέγω· οὐδὲ γὰρ ζητῶ τοῦτο· ὧν δὲ δέονται εἰς ἀρετὴν οἱ καλῶς πεπαιδευμένοι, ὀρθῶς ἐγνωσμένα ζητῶ λέγειν κ. τ. λ.* Diese Worte und die folgenden zeigen auf's Deutlichste, dass Xenophon wegen seines schlechten Stils getadelt und mit den Ungebildeten zusammengestellt sein muss, und zwar von einem Sophisten, von einem grossen Redekünstler. Seine etwas empfindliche Antwort ist eines Sokratikers durchaus würdig. Durch die oben hervorgehobene Beziehung der Sophistenrede auf Xenophon wird daher diese seine Replik völlig verständlich. Auf Isokrates zielt auch 13 q. *οἱ μὲν γὰρ σοφισταὶ πλουσίους καὶ νέους θηρῶνται, οἱ δὲ φιλόσοφοι πᾶσι κοινοὶ καὶ φίλοι.*

**) Ibid. 12 *ὅταν ἴδω τούτους μαθητῶν ἀξιουμένους.* 10 *διὰ τὰς ὑπερβολὰς τῶν ἐπαγγελμάτων.* 13 *παιδεύειν τοὺς ἄλλους ἐπιχειροῦσιν.*

der Begriffe und Urtheile tritt doch schou im „Protagoras“ so mächtig hervor, dass man in Isokrates' Vertheidigung gegen Xenophon den mächtigereu Gegner miterblicken muss, gegen deu sich seine Eifersucht richtet. Man spürt in der Vertheidigung der Rhetorik, welche immer Neues sagen müsse, gegen die Ansprüche einer wissenschaftlichen Methode, wie Isokrates auch mit dem Protagoras bei Plato sympathisirt, der durch die unbeweglichen Begriffe des Sokrates eingeschnürt und erstickt wird, während er, wie Isokrates, für seine Reden gern freie Luft gehabt hätte.

Daher sieht Isokrates sehr wohl, dass er und seine ganze Redekunst von Plato mit Protagoras zugleich gerichtet und abgethan wird, da, wie er sagt, die Blasphemien sich nicht bloss auf die Fehlenden erstrecken, sondern alle, welche dieselbe Professiou treiben, mitverleumdet werden.*) Um diese Auffassung des Isokrates zu begreifen, vergleiche man bei Plato den Hohn über Protagoras, über seine Fähigkeit im unwissenschaftlichen Dauerlauf der Redc, über seine Unfähigkeit kurz und wissenschaftlich zu antworten und über seine geheime Absicht, durch lange Reden bloss dem Hörer die eigene Unwissenheit zu verbergen. Plato's Sokrates „entblösst“ das Herz des Sophisten, der mit dem Pöbel bloss aus Furcht übereinstimme in der Anerkeuuung der Tugend, während er im Stillen ein Anhänger des nackten Egoismns und weit entfernt von einem Lehrer der Tugend sei, und dass er nicht eiumal sagen könne, was er uuter Tugend verstehe, und sich in allen Aussagen widerspreche. Es ist wohl keine Frage, dass jeder Leser dieser Satyre, wie Isokrates es sofort herausfühlt, auch au alle die kleineren Geister von Rhetoren und Sophisten denken musste, die in Atheu ihr Wesen triebcn und sich vom Unterricht in der Redekunst nährten. Isokrates spart desshalb in seinem Verdruss die Worte nicht und neuut den Augriff eiue Blasphemie und eine Verleumdung.

Besonders entrüstet ist Isokrates aber darüber, dass den Professoren, den Rhetoren und Sophisten, ihre glänzenden Einnahmen vorgeworfeu werden. Plato hatte in seinem „Protagoras“ deu Sophisten für einen Krämer und Handelsmann ausgegeben,

*) Ibid. 11 *ὁρῶ γὰρ οὐ μόνον περὶ τοὺς ἐξαμαρτάνοντας τὰς βλασφημίας γιγνομένας, ἀλλὰ καὶ τοὺς ἄλλους ἅπαντας συνδιαβαλλομένους τοὺς περὶ τὴν αὐτὴν διατριβὴν ὄντας.*

der in den Städten umherziehe und seine Kenntnisse als Waaren anpreise, feilbiete und verschachere, und er hatte laut seine warnende Stimme erhoben, man möge sich in Acht nehmen, damit die jungen Leute nicht vergiftete Waaren einlösten und verdorben würden durch Lehren, deren Werth oder Verderblichkeit die Verkäufer nicht einmal selbst beurtheilen könnten.*) Wenn diese Worte beachtet wurden von den reichen Athenischen Bürgern, dann wäre es um die lohnenden Einkünfte der Rhetoren geschehen gewesen. Darum muss Isokrates nun seinerseits den Plato an einer schwachen Seite zu fassen suchen. Er sagt, ja freilich wäre die Philosophie ganz unbezahlbar, wenn sie das leisten könnte, was die Philosophen von ihr prahlten; er habe aber auch den Versuch mit ihr gemacht und hätte doch nach seiner Begabung keinen geringen Vortheil von ihr ziehen müssen, wenn sie überhaupt Nutzen bringen könnte. Es käme aber nichts dabei heraus und so wollte er den Schwätzern den Mund stopfen; denn sie verdienten eher Geld zu zahlen, als zu erhalten, da sie selbst der Bildung bedürften und sich doch anmassten, Andre zu lehren.**) Wie konnte Isokrates so etwas behaupten, wenn Plato's grössere Werke mit positivem Lehrinhalte schon geschrieben und schon ansehnliche und dankbare Schüler um ihn versammelt waren! Dieser Vorwurf zielt aber gut und trifft auch wirklich die frühesten Schriften Plato's, in denen wie im Charmides, Lysis und Protagoras in der That nichts herauszukommen scheint. Im Protagoras dreht sich sogar Sokrates und Protagoras scheinbar im Kreise herum, indem Beide am Schlusse das Entgegengesetzte von dem zu behaupten gezwungen werden, was sie am Anfange behaupteten. Wer sollte also dem Isokrates nicht Recht geben, dass aus solcher Philosophie nichts herauskomme, dass sie unnützes Geschwätz sei und dass die Philosophen erst noch selbst in die Schule gehen müssten.

---

*) Plat. Protag. 313 C *ὁ σοφιστὴς τυγχάνει ὢν ἔμπορός τις ἢ κάπηλος τῶν ἀγωγίμων, ἀφ' ὧν ἡ ψυχὴ τρέφεται.* D *οἱ τὰ μαθήματα περιάγοντες κατὰ τὰς πόλεις καὶ πωλοῦντες καὶ καπηλεύοντες τῷ ἀεὶ ἐπιθυμοῦντι ἐπαινοῦσι μὲν πάντα ἃ πωλοῦσι, τάχα δ' ἄν τινες καὶ τούτων ἀγνοοῖεν ὧν πωλοῦσιν ὅ τι χρηστὸν ἢ πονηρὸν πρὸς τὴν ψυχήν.*

**) Isocr. de soph. 11 und 13. Dass hier von einem Honorar die Rede ist, darf uns nicht abschrecken, an Plato zu denken, obwohl wir wissen, dass er kein Honorar nahm. Es handelt sich nämlich nicht um Plato allein, wie wir sehen werden, und da ist es sehr natürlich, dass Isokrates nicht nöthig findet, die Ausnahmestellung Plato's hervorzuheben.

Isokrates fühlt sich desshalb veranlasst, dem Xenophon und Plato eine Lection zu geben, indem er zwei Punkte hervorhebt, die von ihnen nicht beachtet wären. Erstens nämlich dürfe die Redekunst nicht so technisch sein wie die Grammatik, bei welcher es sich immer um dieselben identischen Buchstaben handle, bei der Redekunst aber sei, was ein Andrer gesagt habe, für uns nicht mehr so brauchbar, sondern man müsse mit Genie Neues auffinden.*) Es versteht sich, dass Isokrates auch nicht, wie Plato verlangt, gezwungen werden wollte, bei der Stange zu bleiben und in den Gedankenkreis des Gegners, wie bei einer grammatischen Frage, einzugehen, sondern dass er vielmehr für den geschicktesten Redner den hielt, der dem Gegner das Heft aus den Händen spielte und wie Protagoras in seinen „Dauerläufen" die Gedanken auf einen ganz anderen Kreis von Argumenten überführt. Darum will Isokrates dem Xenophon und Plato wohl zugestehen, dass die jungen Leute, welche den Befehlen der Philosophie gehorchen wollten, gut gesittet würden,**) Redekunst aber würde man damit ihnen nicht verleihen. Schon in dem Ausdruck, „welche dem Befehl der Philosophie gehorchen wollten", deutet Isokrates an, dass er die Sokratische Annahme, die auch Plato im „Protagoras" hervorhob, als wenn die Wissenschaft schlechterdings herrsche und Gehorsam von selbst mit sich bringe, nicht anerkennt; er verwahrt sich aber noch ausdrücklich gegen die Annahme, als wenn die Gerechtigkeit lehrbar, also eine Wissenschaft sei,***) was doch einem nichtphilosophischen Leser für das Resultat des Platonischen Dialogs gelten konnte. Damit sind wir denn auch schon zu dem zweiten Punkte übergegangen, den Isokrates gegen Xenophon und Plato hervorhebt, dass die Rhetorik, ebensowenig wie die Tugend, eine Wissenschaft sei, die man ohne besonderes Talent erlernen könnte. Wer schlechte Anlage zur Tugend habe, könne nicht durch

---

*) Isocrat. de soph. 12.

**) Ibid. 21 *καίτοι τοὺς βουλομένους πειθαρχεῖν τοῖς ὑπὸ τῆς φιλοσοφίας ταύτης προσταττομένοις πολὺ ἂν θᾶττον πρὸς ἐπιείκειαν ἢ πρὸς ῥητορείαν ὠφελήσειεν.* Plat. Protag. p. 352 C *καλόν τε εἶναι ἡ ἐπιστήμη καὶ οἷον ἄρχειν τοῦ ἀνθρώπου καὶ ἐάνπερ γιγνώσκῃ τις τἀγαθὰ καὶ τὰ κακά, μὴ ἂν κρατηθῆναι ὑπὸ μηδενός* (scil. *ἡδονῆς, θυμοῦ, λύπης, ἔρωτος*), *ὥστε ἄλλ' ἄττα πράττειν ἢ ἃ ἂν ἡ ἐπιστήμη κελεύῃ.*

***) Isocr. de soph. 21 *μηδεὶς οἰέσθω με λέγειν ὡς ἔστι δικαιοσύνη διδακτόν.*

Wissenschaft zur Mässigkeit und Gerechtigkeit geführt werden.*) Obgleich wir nun nach den späteren Schriften Plato's sehr wohl wissen, dass bei ihm grade die Auswahl der guten Naturen für die hauptsächlichste Sorge der Staatskunst und Erziehung gilt und dass für diese Schriften also die Vorwürfe des Isokrates gar nicht zutreffen konnten: so verhält es sich doch ganz anders, wenn wir die Chronologie bedenken und überlegen, dass z. B. der Staat noch nicht geschrieben war und dass der Haupteindruck, den der Protagoras hinterliess, offenbar nur die über alles erhobene Stellung des Wissens sein musste. Gegen das scheinbar letzte Resultat des „Protagoras", dass die Tugenden alle in Wissenschaft übergingen und sich die ganze Weisheit in eine Messkunst verwandelte, war Isokrates gewissermassen berechtigt zu protestiren. Er thut dies, indem er sich den Anschein der Ueberlegenheit über das einseitige Pochen auf Wissen giebt; fügt dann aber wieder versöhnlich hinzu, dass er, wenn man nur die Prahlereien mit der Philosophie unterwegs liesse, sonst gern annehme, dass die moralischen Reden in hohem Grade zur Tugend aufmuntern könnten.**) Ob er damit Xenophon, Plato und ihre einflussreichen Freunde versöhnen wollte oder eigene Pläne zu moralischen Reden im Kopfe trug, wie wir sie von ihm ja kennen, das wäre schwer zu entscheiden. Jedenfalls sieht man, dass die Sophistenrede sich genau auf Xenophon's Memorabilien und den Platonischen Protagoras beziehen lässt und uns dadurch bis in die feinsten Gedankenwendungen hinein verständlich wird.

Da der „Protagoras" durch diese Darlegungen den frühesten Schriften Plato's zugeordnet wird, so ist es ein Indicium für die Richtigkeit dieses Ansatzes, dass Sauppe in seiner vorzüglichen Ausgabe des Dialogs aus sachlichen Gründen zu demselben Resultate kommt.***)

---

*) Ibid. *ὅλως γὰρ οὐδεμίαν ἡγοῦμαι τοιαύτην εἶναι τέχνην, ἥτις τοῖς κακῶς πεφυκόσι πρὸς ἀρετὴν σωφροσύνην ἂν καὶ δικαιοσύνην ἐμποιήσειεν.*

**) Ibid. 21. *οὐ μὴν ἀλλὰ συμπαρακελεύσασθαί γε καὶ συνασκῆσαι μάλιστ' ἂν οἶμαι τὴν τῶν λόγων τῶν πολιτικῶν ἐπιμέλειαν.* Da er Xenophon's Memorabilien angriff und doch auch auf Plato's Schule anspielte, so muss er unter *λόγοι πολιτικοί* nicht bloss seine eigene Beredsamkeit, sondern auch die moralisch-politischen Reden jener Gelehrten gemeint haben, die, wenn nicht beredt, doch sittsam machten.

***) Vergl. oben S. 25 die Datirung dieses Dialogs.

Wenn man aber bedenkt, dass Plato im Anfange seiner selbstständigen Thätigkeit zwar wohl sicherlich schon Einfluss auf viele jüngere Leute üben musste, aber doch vielleicht noch keine eigentliche Schule begründet hatte: so liegt es nahe anzunehmen, dass der Angriff des Isokrates sich zwar auch gegen Plato, aber noch unmittelbarer gegen einen Professor der Redekunst richtete, der sich an die Sokratische Richtung, die besonders durch Plato vertreten war, anlehnte. Wir müssen suchen, einen solchen Mann an sicheren Zeichen aufzufinden.

Kritik der Hypothese von Reinhardt.

Reinhardt hat in seiner sehr beachtenswerthen Dissertation*) die Hypothese aufgestellt und zu begründen versucht, dass der zweite Angriff der Sophistenrede gegen Alkidamas gerichtet wäre. Wenn Reinhardt die Restriction erlaubte, „auch gegen Alkidamas" zu sagen, so würde ich zustimmen; aber auch dann nur, wenn man andre Gründe geltend machte.

Dass Reinhardt's Gründe nicht zutreffen, hat schon Blass überzeugend nachgewiesen.**) Da Reinhardt nämlich meint, dass Isokrates sich feindlich beziehe erstens auf solche, welche eine natürliche Begabung und fleissige Uebung geringschätzten, und zweitens auf die, welche nach einer Logik zu erfinden und disponiren lehrten, dass beide Merkmale aber für Alkidamas zuträfen: so zeigte Blass, dass Alkidamas grade in seiner Rede über die Sophisten den Accent genau in Uebereinstimmung mit Isokrates auf Begabung und Uebung legt, und dass er zweitens die Ausarbeitung von Reden nach allgemeinen Kategorien verurtheile, weil wegen nothwendiger Hinzunahme von Motiven, die der Augenblick darböte, die Rede ungleichmässig und verdächtig werden müsste.

Blass hat aber nicht erwähnt, dass Reinhardt noch und zwar in erster Linie von Isokrates das extemporirte Reden angreifen lassen wollte und dass für dieses doch in der That Alkidamas der rechte Beziehungspunkt gewesen wäre. Wo aber greift Isokrates dieses an? Reinhardt citirt aus der Sophistenrede: „So unachtsam aber sind sie selbst und halten auch die Andern dafür, dass obgleich sie schlechter schreiben als einige Ungeschulte aus dem Stegreife sprechen" u. s. w. und schliesst daraus, es sei wohl

*) De Isocratis aemulis. 1873. Bonn.

**) Att. Bereds., II, S. 321.

nicht zu kühn, anzunehmen, Isokrates habe durch Erwähnung der Fähigkeit, aus dem Stegreife zu sprechen, seine Gegner persiffliren wollen, die wohl grade darin ausgezeichnet gewesen wären.*) Ich muss gestehen, dass ich dieses Raisonnement nicht auf termini bringen kann. Ich sehe, dass Isokrates seinen Gegnern vorwirft, dass sie schlecht schreiben, aber ich sehe nicht, dass er ihnen vorwirft, sie sprächen gut aus dem Stegreife. Das wäre auch ein seltsamer Vorwurf gewesen! Ueberdies werden die ungelehrten guten Redner nur herangezogen, um die Schreibweise seiner Feinde zu tadeln. Man sieht also, dass Reinhardt doch zu kühn vermuthet hat, verführt durch den Wunsch, mit dem hier unterlaufenden Worte *αὐτοσχεδιάζουσιν* den durch Reden aus dem Stegreif berühmten Alkidamas einführen zu können. Aber der Lehrer einer Rednerschule, dem Schüler anvertraut wurden, gehört doch nicht zu den *τῶν ἰδιωτῶν τινες*. Mithin fallen die Gründe Reinhardt's und mit ihnen seine Hypothese.

Beweis, dass die Sophistenrede auch gegen Alkidamas gerichtet ist.

Ich halte aber dennoch auch den Alkidamas für einen der von Isokrates bekämpften Rhetoren, und zwar aus folgendem Grunde. Wir wissen, dass Alkidamas ungefähr gleichzeitig mit Isokrates auftrat; also ist ein Angriff möglich. Wir wissen, dass Alkidamas feindlich zu Isokrates stand, wie dies schon seine Antwort auf die Sophistenrede bezeugt; also ist ein Angriff wahrscheinlich. Wir wissen, dass Alkidamas sich zu einer Auffassung der Redekunst bekennt, die von Isokrates bekämpft wird; also ist er in dem Angriff des Isokrates gegen die auch von Alkidamas vertretene Auffassung thatsächlich inbegriffen.

1. Alkidamas hat eine freundliche Stellung zur Philosophie.

Dieser letztere Punkt bedarf der Erklärung. Alkidamas war ein recht bedeutender Gelehrter in seiner Zeit, was wir sowohl aus den Titeln seiner Schriften, als aus der starken Benutzung derselben von Seiten des Aristoteles und auch aus jener schlagfertigen und vernichtenden Kritik der Isokrateischen Lehrmethode ersehen. Wenn Aristoteles auch seinen Stil tadelt, so hat er doch eine

*) A. a. O. S. 11 *οὕτω δ' ἀναισθήτως αὐτοί τε διάκεινται καὶ τοὺς ἄλλους ἔχειν ὑπειλήφασιν, ὥστε χεῖρον γράφοντες τοὺς λόγους ἢ τῶν ἰδιωτῶν τινες αὐτοσχεδιάζουσιν κ. τ. λ.* Atque vel his e verbis vix nimis audacis est conjicere illa ipsa ex tempore dicendi facultate Isocratis adversarios insignes fuisse; brevibus enim ejusmodi dictis solet ille inimicos lacessere.

Menge Gedanken offenbar aus Alkidamas entlehnt, was schon dadurch natürlich ist, weil er ihn so oft, so ausführlich und wörtlich citirt. Ich glaube aber auch nachweisen zu können, dass Alkidamas eine freundliche Stellung zu Plato haben musste oder wenigstens sich durch seine Schriften anregen liess. Wenn Alkidamas z. B. beweist, dass alle Menschen die Weisen ehren, und nun eine lange Reihe von Beispielen durchgeht, indem er den Archilochus, den Homer, die Sappho, den Chilon bei den Lacedämoniern, den Pythagoras, Anaxagoras und Solon anführt,*) so erinnert dies an ähnliche Ausführungen bei Plato (z. B. Protagoras p. 343) und zeigt gewiss eine freundliche Stellung zur Philosophie. Wegen einer anderen Aeusserung stellt ihn Aristoteles mit Empedokles zusammen, was zugleich sehr ehrenvoll und auch nicht unverdient ist, weil er den hohen Gedanken hatte, dass Gott alle Menschen frei liess und die Natur Niemanden zum Sclaven gemacht hat.**) Es ist dies ein Gedanke, den Plato und Aristoteles in gewissem Sinne billigten und mit dem sie sich viel beschäftigten, wenn sie die Sclaverei durch die mangelhafte Vernunftanlage, gleichviel bei welcher Nation es sei, psychologisch zu begründen suchten. Wir sehen also, dass Alkidamas ein philosophischer Kopf war, der auch unsere Sympathie zu gewinnen weiss.

2. Alkidamas lehrte im Sinne von Plato's Protagoras.

Abgesehen von dieser allgemeinen Auffassung sehen wir nun auch, dass er ganz im Geiste des Platonischen Protagoras die Redekunst zu lehren unternahm. Denn was wirft Alkidamas der Methode des Isokrates besonders vor? Offenbar, dass ihre Jünger nicht im Stande sind, auf vorgelegte Fragen zu antworten, dass sie in Verwirrung, Verlegenheit, Rathlosigkeit verfallen, wenn sie ihre lange Rede hergesagt haben und nun gegen einen plötzlichen Angriff sich vertheidigen sollen.***) Wer könnte leugnen, dass dies auch im Geiste von Plato's Dialoge gedacht sei, der sich ja auch hauptsächlich darum dreht, zu zeigen, dass Protagoras zwar

*) Citirt in Aristot. Rhetor., II, 23, p. 1398 b. 10.

**) Arist. Rhet., I. 13, p. 1373 b. 18.

***) Alcid. de soph. p. 80 Reiske *ὅτι μεταβὰς ἐπὶ τοὺς αὐτοσχεδιαστικοὺς λόγους ἀπορίας καὶ πλάνου καὶ ταραχῆς ἔξει πλήρη τὴν γνώμην.* p. 83 *καὶ χρόνου μὲν δοθέντος δύνασθαι λόγον ἐξενεγκεῖν· εὐθέως δὲ περὶ τοῦ προτεθέντος ἀφωνότερον εἶναι τῶν ἰδιωτῶν.*

schön ausgedachte und offenbar lange vorbereitete Reden halten könne, indem er bei gegebener Gelegenheit auf solche frühere Elaborate überginge, dass er aber nicht im Stande sei, im Augenblick auf die gegebenen Fragen zu antworten, sondern sich verwirre und widerspreche und rathlos sei und also nicht mit seiner Persönlichkeit eintrete in das lebendige Gespräch. — Ich möchte daher meinen, dass Alkidamas fast wörtlich anspiele auf den Platonischen Protagoras, wenn er sagt, dass jene wohl, wenn sie eine Schrift oder ein Buch in der Hand hätten, ihre Weisheit zeigen könnten, ohne dies aber, wenn sie ex tempore antworten sollten, nicht besser als Ungebildete daständen; er aber verlange, sie sollten jene schönen Reden als todte Bilder und Nachahmungen der Wirklichkeit stehen lassen, dagegen mit lebendiger Rede sich an einander versuchen und über die vorgelegte Frage ohne Widerspruch zu reden im Stande sein.*) Erinnert dies nicht an den Sinn und an die Worte des Platonischen Dialogs, wo es heisst, dass man sich nicht unterreden solle, indem man Dichter anführe, die doch nicht antworten könnten, dass man vielmehr in lebendiger Rede sich an einander versuchen solle, um die Wahrheit ohne Widerspruch zu finden und dass dies besonders einem Manne gezieme, der als Lehrer der Bildung und Redekunst auftrete.**) Mir scheint, dass ein Mann, der einer Rednerschule vorstehen wollte und den Protagoras des Plato gelesen, nicht gut anders als Alkidamas denken und auf Isokrates' Angriffe antworten konnte. Dort dreht es sich zwar scheinbar nur um lange oder kurze

---

*) Alc. de soph. p. 83 *δεινὸν δ' ἐστι τὸν ἀντιποιούμενον φιλοσοφίας τῆς τοῦ λέγειν καὶ παιδεύσειν ἑτέρους ὑπισχνούμενον, ἂν μὲν ἔχῃ γραμματεῖον ἢ βιβλίον, δεικνύναι δύνασθαι τὴν αὑτοῦ σοφίαν. ἂν δὲ τούτων ἄμοιρος γένηται, μηθὲν τῶν ἀπαιδεύτων βελτίω καθεστάναι.* p. 87 *ἡγοῦμαι δ' οὐδὲ λόγους δίκαιον εἶναι καλεῖσθαι τοὺς γεγραμμένους, ἀλλ' ὥσπερ εἴδωλα καὶ σχήματα καὶ μιμήματα λόγων.* p. 89 *παρακελεύομαι πεῖραν ἡμῶν λαμβάνειν, ὅταν ὑπὲρ ἅπαντος τοῦ προτεθέντος εὐκαίρως καὶ μουσικῶς εἰπεῖν οἷοί τ' ὦμεν.* Das Wort *μουσικῶς* scheint mir nicht auf Rhythmus und andre musikalische Eigenschaften der Rede zu gehen, auf die Isokrates so grossen Werth legte, sondern wie in der folgenden Anmerkung bei Plato auf die logische Uebereinstimmung (= *συνᾴδειν, συναρμόττειν*), da Alkidamas ja nur auf die Gedanken (*ἐνθυμήματα*) den Accent legte und die Worte dagegen vernachlässigte.

**) Platon. Protag. 347 C *περὶ μὲν ᾀσμάτων τε καὶ ἐπῶν ἐάσωμεν — — οὐδὲν δέονται ἀλλοτρίας φωνῆς οὐδὲ ποιητῶν, οὓς οὔτε ἀνερέσθαι οἷόν τ' ἐστὶ περὶ ὧν λέγουσιν — — αὐτοὶ δ' ἑαυτοῖς σύνεισι δι' ἑαυτῶν, ἐν τοῖς ἑαυτῶν λόγοις πεῖραν ἀλλήλων λαμβάνοντες καὶ διδόντες. — — καταθεμένους τοὺς*

Reden und um Erklärung von Dichtern oder eigenes Gespräch; dies ist aber ziemlich dasselbe, wie der Streit zwischen Isokrates und Alkidamas, zwischen der geschriebenen und der extemporirten Rede: denn die langen Reden gehen auch immer von der Sache ab und werden auf frühere Meditationen des Redners übergeführt, wo er Stoff findet, vorbereitet und glänzend zu sprechen. Er lässt sich dabei ebenfalls nicht unterbrechen und giebt über vorgelegte Fragen keine präcise Antwort, sondern kommt wieder mit einer langen, nach alten Studien schmeckenden Rede, ohne in die Wahrheit der Sache einzudringen. Wenn darum auch die nächste Veranlassung für Plato und Alkidamas eine andre war und demgemäss einige Gedanken etwas verschieden bei Beiden gewendet sind, so ist doch der Geist und Sinn Plato's in der Aufforderung des Alkidamas gegeben, dass wir uns aneinander erproben wollen (*πεῖραν ἡμῶν λαμβάνειν*), was Plato gleichlautend und nachdrücklich zweimal ausgesprochen hatte.

Daher ist es auch ganz im Sinne des Platonischen Protagoras, dass Alkidamas solche geschriebene Reden nicht einmal für wirkliche Reden gelten lassen will, sondern nur für Scheinbilder und Nachahmungen wirklicher Reden.*) Dadurch nähert sich Alkidamas ganz der von Plato angezeigten strengen Redegattung der Dialoge,**) weil er ja doch auch verlangt, der Redner solle immer bei der gegebenen Gelegenheit frisch und frei aus seinem Kopfe (*ἀπ' αὐτῆς τῆς διανοίας*) die Gedanken finden und sich die Worte dann nur von selbst zufliessen lassen. Dies ist aber in der Wechselrede eigentlich am Platze. Darum könnte es vielleicht nicht ganz unwahrscheinlich sein, dass Alkidamas, wie der Scholiast erzählt, die Redekunst als Dialogik (*διαλογική*) definirt hätte und als Kraft die in dem jedesmal gegebenen Stoffe vorhandenen Gründe der Ueberzeugung zu finden. Denn dass dies, wie Blass mit Recht bemerkt,***) an Aristoteles erinnert, kann keine Schwierigkeit machen, da nichts

---

ποιητὰς αὐτοὺς δι' ἡμῶν αὐτῶν πρὸς ἀλλήλους τοὺς λόγους ποιεῖσθαι, τῆς ἀληθείας καὶ ἡμῶν αὐτῶν πεῖραν λαμβάνοντες. — p. 349 *σεαυτὸν ἀπέφηνας παιδεύσεως καὶ ἀρετῆς διδάσκαλον.* p. 334 *οὗτοι οἱ λόγοι οὐ πάνυ μουσικῶς λέγονται· οὐ γὰρ συνᾴδουσιν οὐδὲ συναρμόττουσιν ἀλλήλοις.*

*) Vergl. oben p. 87 und p. 82 *καὶ μᾶλλον ποιήμασιν ἢ λόγοις ἐοικότες.*

**) Plat. Protag. p. 337 E *τὸ ἀκριβὲς τοῦτο εἶδος τῶν διαλόγων τὸ κατα βραχὺ λίαν.*

***) Att. Bereds., II, S. 320.

hindert, anzunehmen, Aristoteles sei hier wie in manchem anderen Punkte von Alkidamas angeregt, da Aristoteles ja kein Bedenken trug, von allen Seiten, wenn nicht grade zu compiliren. aber doch sich belehren zu lassen, so dass er sehr häufig nicht zu einer einheitlichen systematischen Auffassung kam.

3. Alkidamas kannte die späteren Schriften Plato's und besonders den Phaidros noch nicht.

Ich halte es aber nicht für wahrscheinlich, ja nicht einmal für möglich, dass Alkidamas bei seiner Rede über die Sophisten schon den Phaidros des Plato vor Augen gehabt habe. Denn obwohl es unbestreitbar ist, dass der Vergleich der geschriebenen Rede mit den Bildsäulen bei Alkidamas und seine Bezeichnung der extemporirten Rede als einer lebenden und beseelten unfehlbar an die analogen und fast wörtlich stimmenden Ausdrücke Plato's im Phaidros erinnert,*) so ist dadurch auch entfernt nicht die Priorität des Phaidros und die Abhängigkeit des Alkidamas bewiesen. Vielmehr lässt sich das umgekehrte Verhältniss bei etwas eindringenderer Untersuchung gar nicht verkennen. Denn Alkidamas stimmt zwar insofern mit Plato und allen Sokratikern überein, als er für die Redekunst Wissen und Bildung (*ἱστορία καὶ παιδεία*) voraussetzt, was Isokrates vernachlässigt habe;**) er hat aber noch keine Ahnung von der im sechsten und siebenten Buche des Staats zuerst aufgestellten und im Phaidros schon geläufigen Idee einer Dialektik und weiss nichts von den Ideen, weiss nichts von den Definitionen und Divisionen und der ganzen eigentlichen Philosophie.***) Er weiss nichts davon, dass man auch die Seelen dividiren muss und dass jede Rhetorik haltlos ist, wenn nicht auch die Metaphysik vorher in's Reine gebracht sei.****) Da alles dies weit über das von

---

*) Alcid. de soph. p. 87 *τοὺς γεγραμμένους (λόγους), ἀλλ' ὥσπερ εἴδωλα καὶ σχήματα καὶ μιμήματα λόγων. — — ἥνπερ καὶ κατὰ τῶν χαλκῶν ἀνδριάντων καὶ λιθίνων ἀγαλμάτων καὶ γεγραμμένων ζώων. ὥσπερ γὰρ ταῦτα μιμήματα τῶν ἀληθινῶν σωμάτων ἐστί, — — οὕτω καὶ λόγος ὁ μὲν ἐπὶ* (Reiske: *ἀπ'*) *αὐτῆς τῆς διανοίας ἐν τῷ παραυτίκα λεγόμενος ἔμψυχός ἐστι καὶ ζῇ καὶ τοῖς πράγμασιν ἕπεται κ. τ. λ.* Platon Phaedr. p. 275 D *δεινὸν γάρ που τοῦτ' ἔχει γραφὴ καὶ ὡς ἀληθῶς ὅμοιον ζωγραφίᾳ.* Und p. 276 *τὸν τοῦ εἰδότος λόγον λέγεις ζῶντα καὶ ἔμψυχον, οὗ ὁ γεγραμμένος εἴδωλον ἄν τι λέγοιτο δικαίως.*

**) Alc. de soph. init. *Ἐπειδή τινες τῶν καλουμένων σοφιστῶν ἱστορίας μὲν καὶ παιδείας ἠμελήκασι —*

***) Cfr. Platon. Phaedr. p. 266 B.

****) Ibid. p. 270 B.

ihm gemeinte Mass des Wissens hinausgeht und er doch auch nicht so sehr die Wahrheit selbst erkennen, als vielmehr nur das Wahrscheinliche und Ueberredende in dem gegebenen Falle (nach Art des Aristoteles) finden will, so hätte er gegen den Phaidros ebenso Stellung nehmen müssen, wie gegen Isokrates. Auch ist die lebendige und beseelte Rede bei ihm nur die hörbare, ex tempore gesprochene,*) bei Plato aber die nicht sichtbare und auch nicht hörbare, nämlich das Denken in der Seele des Wissenden.**) Man könnte also höchstens sagen, Alkidamas hätte die Glocken läuten hören, nicht aber, er hätte den Phaidros gelesen. Dagegen kann Plato den Alkidamas gelesen haben und durch die hübschen Bilder des frischen und schlagfertigen Mannes angeregt sein, um dann in viel tieferer und geschmackvollerer Weise den wahren Gegensatz der geschriebenen oder gesprochenen Rede als Abbildes gegen ihr Urbild in der Seele des Wissenden zu finden, wobei die Rede (*λόγος*) in übertragener Bedeutung als Denken, nicht wie bei Alkidamas in eigentlichem Sinne genommen wird. Alkidamas steht daher noch vor der Zeit des sechsten Buches des Staats und lange vor der Zeit des Phaidros; aber er hat den „Protagoras" hinter sich und seine reiche Phantasie, die auch hier in seiner Rede über die Sophisten nach dem Aristotelischen Witz die Bilder nicht als Würze, sondern als Speise darbietet, kann die empfangenen Eindrücke auch trotz seiner mässigen Begabung sehr wohl in die üppige Reihe von Vergleichungen übersetzt haben, die wir in seiner Rede über die Sophisten finden.

Ich möchte nicht dahin missverstanden werden, als wenn ich den Alkidamas zu einem Schüler Plato's machen wollte. Daran fehlt viel. Ich betone nur das Beiden Gemeinsame, wodurch sich Alkidamas als philosophischer Rhetoriker ebenso wie Plato in Gegensatz gegen Isokrates stellen musste. Und wesshalb sollten wir der Ueberlieferung misstrauen, die uns den Alkidamas als Philosophen***) bezeichnet? Er war Schüler des Gorgias,

*) *ὁ ἐν τῷ παραυτίκα λεγόμενος (λόγος).*

**) Phaedr. p. 276 *ὃς μετ' ἐπιστήμης γράφεται ἐν τῇ τοῦ μανθάνοντος ψυχῇ, δυνατὸς μὲν ἀμῦναι ἑαυτῷ, ἐπιστήμων δὲ λέγειν τε καὶ σιγᾶν πρὸς οὓς δεῖ.* Bei Plato ist dieser also auch ein *γεγραμμένος* und diese Metapher zeigt schon die Differenz.

***) Suidas: *φιλόσοφος, μαθητὴς Γοργίου τοῦ Λεοντίνου.* Da Alkidamas einen *φυσικός* geschrieben, so ist er auch nicht *φιλόσοφος* im Sinne des Isokrates gewesen, sondern im Sinne der Philosophen.

übernahm dessen Schule*) und blieb also, obgleich er nebenbei philosophische oder gelehrte Arbeiten schrieb, Lehrer der Redekunst. Als Schüler von ihm wird Aeschines genannt und auch Demosthenes soll sich seine Reden verschafft**) und sie studirt haben. So concurrirte Alkidamas mit Isokrates als Professor der Redekunst und musste als Philosoph und Gelehrter über den unwissenschaftlichen und unphilosophischen Redenschreiber ähnlich wie Plato denken. Dass die Nachwelt über Isokrates' Reden günstiger urtheilte als über die des Alkidamas, wie Blass bemerkt, kann uns hier ganz gleichgültig sein; Alkidamas musste sich jedenfalls dem Isokrates weit überlegen fühlen und hätte ihn bei jeder öffentlichen Debatte sicherlich niedergeworfen. Wie Plato sich aber zu Alkidamas später stellte, das muss noch untersucht und kann gefunden werden, da wir genug von ihm wissen, um etwaige Anspielungen des Plato richtig zu beziehen. Dass Plato aber nicht ermangelt haben wird, den Schüler des Gorgias, der durch gelehrte Schriften und schlagfertige Redekunst neben ihm berühmt war, zu berücksichtigen, das muss uns von vornherein nicht bloss wahrscheinlich, sondern so gut wie gewiss sein. Und wir werden die Anspielungen da zu suchen haben, wo Plato gegen seinen Lehrer polemisirt. Wie der Dialog Protagoras' sicherlich nicht gegen den todten Mann geschrieben ist, sondern gegen seine lebendigen Nachfolger, so werden wir auch an Alkidamas denken müssen, wo Plato die Lehrmeister desselben der Kritik unterwirft. Es fehlen hier aber noch viele Untersuchungen; denn Alkidamas ist nicht bloss als Rhetor interessant. Er schrieb über Empedokles (Diog. L. VIII, 56), und Aristoteles nennt ihn neben diesem; er war Schüler des Gorgias und Gorgias war Philosoph: also muss man auch die physischen, ethischen und politischen Lehrmeinungen des Alkidamas irgendwie construiren und darnach die Anspielungen Plato's finden und so rückwärts wieder das Bild des Alkidamas verbessern können.

Bei Vahlen („der Rhetor Alkidamas") ist anzuerkennen.

---

*) Ibid. sub v. Gorgias. *ὃς αὐτοῦ καὶ τὴν σχολὴν διεδέξατο.*

**) Nach Plutarch p. 844 C. Dies letztere hat nur einen Sinn, wenn Alkidamas damals nicht in Athen lehrte; es müsste sich sonst auf die noch nicht herausgegebene Technik der Redekunst beziehen und die alten Professoren müssten es ähnlich wie die heutigen gemacht haben, die nicht gern ihr Heft drucken lassen.

dass er die Beziehung der Sophistenrede des Alkidamas auf Isokrates gezeigt hat, doch fehlen die chronologischen Bestimmungen. Daher kommt es, dass Vahlen, wie es nach S. 518 scheint, auch den Panegyrikus als Beziehungspunkt für des Alkidamas Angriffe herbeiruft, während der Panegyrikus doch mindestens zehn Jahre später erst herausgegeben wurde.

Schluss.

Fassen wir die Betrachtungen zusammen, so ergiebt sich, dass die Sophistenrede, abgesehen von den kurz erwähnten älteren Technikern der Beredsamkeit, gegen die Sokratiker gerichtet ist und zwar einerseits gegen die von Antisthenes vertretene eristische Schule, andererseits gegen die in Xenophon's Memorabilien und Plato's Protagoras mächtig ausgeprägte Gesinnung, von welcher sich in freier Weise auch Alkidamas anregen liess.

Das Lob der Helena streift Plato's Protagoras.

Ueber die Helena sagt Blass treffend: „Jedenfalls gehört die Helena zu Isokrates' ersten Erzeugnissen, durch die er seinen Ruf als Sophist in wetteifernder Bekämpfung seiner Zunftgenossen zu begründen suchte.“*) Wenn wir in dieser Rede Anspielungen auf Plato suchen, wird sich uns schwerlich irgend ein andrer Dialog als der „Protagoras“ darbieten. Dass sich auf diesen aber die Bemerkung des Isokrates beziehe, dass einige immer durchnehmen, Tapferkeit, Weisheit und Gerechtigkeit sei dasselbe und von Natur besässen wir nichts von diesen Eigenschaften, sondern eine einzige Wissenschaft gelte für Alles — das hat mit grossem Nachdruck schon Spengel in seiner berühmten Abhandlung gezeigt.**) Ich stimme ihm zu: denn, obgleich sowohl Euklid als Antisthenes und Xenophon's Sokrates Aehnliches lehrten, so müsste man doch künsteln wollen, wenn man leugnete, bei Isokrates' Worten natürlich sofort an Plato's Protagoras zu denken.

Ich bringe hier keinen neuen Beitrag und führe die Helena nur auf, weil sich Plato wieder auf diesen Angriff bezieht, und

*) Att. Bereds. S. 222.
**) A. a. O. S. 756.

damit man sehe, dass die Helena keinen der Dialoge berührt, die nach meiner Auffassung zu den späteren gehören. Die Helena muss nach meiner Erörterung über die Abfassungszeit des Staats ungefähr um 393 geschrieben sein oder ziemlich gleichzeitig mit der Sophistenrede. Nach den fünf ersten Büchern des Staats ist sie nicht mehr möglich, wie uns der Busiris zeigen wird, bei dessen Analyse auch die Antwort des Plato auf die Helena dargelegt werden soll.

Fünftes Capitel.

Der Busiris des Isokrates.

Zweck der Rede.

Der Zweck, den Isokrates in dem Busiris verfolgte, scheint mir von den Commentatoren, Blass eingeschlossen, noch nicht genügend definirt zu sein. Es ist zwar einleuchtend, dass Isokrates einen Nebenbuhler, den Polykrates, heruntermachen wollte: damit ist aber nur eine Seite der Sache, vielleicht nur das angewandte Mittel erkannt. Der eigentliche Zweck tritt am Schlusse der Rede deutlich hervor.

Isokrates bemerkt dort, dass zur Zeit der Abfassung seiner Rede die Beredsamkeit und ihre Lehrer viel beneidet und verleumdet würden, als wenn sie schlechte Ziele verfolgten, sich um die Wahrheit nicht kümmerten und ihren Schülern böse Gesinnung und üblen Ruf verschafften.*) Wenn wir hier an Polykrates' Redeschule und seine Leistungen in der Anklage des Sokrates und dem Lob des Busiris denken, so ist es begreiflich, dass auch der wohldenkende Bürger stutzig werden musste. Da lag die Kunst, schwarz weiss zu machen und umgekehrt, nackt vor Augen. Aber auch Redner, wie Thrasymachos, Lysias und Andre wurden von dem Tadel der edler Gesinnten getroffen und wir können es noch jetzt in den erhaltenen Dialogen selber lesen, dass es besonders Plato's mächtige Persönlichkeit war, die der ganzen gesinnungslosen und haltlosen Redekunst entgegen trat. Mithin musste Isokrates für seinen eigenen guten Leumund und für den Bestand seiner Schule eine grosse Gefahr darin erkennen, wenn er mit den von Plato so scharf gestraften Redekünstlern

*) Isocrat. Busir. 49.

und Professoren zusammengefasst worden wäre, und es musste sein Interesse sein, sich so viel als möglich gegen sie vortheilhaft als moralische Persönlichkeit abzuheben. Diesen Zweck verfolgt sein Busiris.

Antwort Plato's auf die Sophistenrede und die Helena

Nachdem Plato in seinem Protagoras die wandernden Gelehrten und Redner, die ihr Wort und ihre Kenntnisse für Geld ausboten, gebrandmarkt hatte, zeigte er im „Staate" die ruchlose Ungerechtigkeit und Treulosigkeit des Thrasymachos. Er entwarf dann, indem er von der Kritik zur positiven Darlegung überging, ein Bild der wahren Philosophie mit ihrer Lehre vom Staate, von der Erziehung und Bildung, und zeigte, was er in seiner Schule erreichen wollte, wie er die guten Elemente der Gesellschaft zu erhalten und zu retten gedachte, was er lehrte und in welcher Stufenfolge er die Jünglinge bildete. Um sein ideales Bild kräftiger hervortreten zu lassen, verfehlte er nicht, die Reihe der verdorbenen Staatsverfassungen und der zu ihnen gehörigen, ihnen verwandten Charaktere zu entwickeln und mit düstern Farben und mit prophetischer Stimme den Abgrund zu schildern, dem die haltlose, von den schmeichlerischen Rednern verführte Gesellschaft entgegen rollte.

In diesen Betrachtungen kommt auch der Vergleich der falschen und der wahren Philosophie vor. Unter Philosophie wusste man noch immer nichts bestimmtes zu verstehen, Isokrates nahm das Wort für seine Redekunst ein für alle Mal in Anspruch, die Eristiker für ihre Eristik; alle Bildung hiess Philosophie. Desshalb finden wir auch bei Plato viele Stellen, in denen die Philosophie noch nicht den bestimmten technischen Sinn wie heute hat, und begreifen es, dass er die Rhetoren als falsche Philosophen angreift. Den Aristipp, der den Witz aufgebracht, die Weisen müssten an die Thüren der Reichen gehen, wies er stolz ab: denn Reich oder Arm müssten, wenn sie krank wären, vielmehr an die Thür des Arztes gehen, wobei er den Arzt als den Weisen bezeichnete.*) Die falschen Politiker aber, und hier denkt er an Isokrates, nännten die Weisen Schwätzer und erklärten die meisten derselben für schlecht, die besten und gesittetsten aber für unnütze Leute und tadelten es,

*) Plat. Staat p. 489 B.

dass sie sich um die öffentlichen Angelegenheiten nicht bekümmerten.*)

Diese Vorwürfe des Isokrates mochten bei Vielen Anklang finden und sie mochten ihm zustimmen, wenn er sagte, dass wer sich auf die Meinungen stütze, mehr ausrichte als die angeblichen Professoren der Wissenschaft, die für die gegenwärtigen Aufgaben des Staats nichts zu rathen wüssten. Obgleich nun Plato niemals den Namen des Isokrates ausspricht und dieser niemals den des Plato, so will ich doch um der Deutlichkeit willen die Namen jedesmal einschieben. Plato also antwortet, Isokrates möchte nicht übel nehmen, wenn er ihm desshalb als einem Meinungsfreunde (*φιλόδοξος*) den Namen des Weisheitsfreundes (*φιλόσοφος*) abspreche.**) Er vermuthet aber freilich sofort, dass Isokrates darüber in heftigen Zorn gerathen würde, offenbar weil dieser mit der grössten Eitelkeit den Besitz der Philosophie für sich in Anspruch nahm und alles seinen Horizont überschreitende Wissen für Geschwätz erklärte.***)

Auf den Vorwurf des Isokrates, dass er sich um die praktische Politik nicht bekümmere, antwortet Plato mit dem höchsten Selbstgefühl, die Staatsverfassungen wären so schlecht, dass ein weiser Mann darin nicht ohne eine Veränderung von Grund aus arbeiten könnte. Er müsste also warten, bis man sich an ihn wendete, bis man die Krankheit der Zustände erkännte und zum Arzte käme; denn nur die Philosophen als Herrscher könnten den Staat erretten.****)

---

*) Plato, Staat p. 489 D *πολὺ δὲ μεγίστη καὶ ἰσχυροτάτη διαβολὴ γίγνεται φιλοσοφίᾳ διὰ τοὺς τὰ τοιαῦτα φάσκοντας ἐπιτηδεύειν, οὓς δὴ σὺ φῂς τὸν ἐγκαλοῦντα τῇ φιλοσοφίᾳ* (Isokrates) *λέγειν ὡς παμπόνηροι οἱ πλεῖστοι τῶν ἰόντων ἐπ' αὐτήν, οἱ δὲ ἐπιεικέστατοι ἄχρηστοι.* 488 E *οὐχ ἡγεῖ ἂν τῷ ὄντι μετεωροσκόπον τε καὶ ἀδολέσχην καὶ ἄχρηστόν σφισι καλεῖσθαι.* Isocrat. de soph. 1 *τίς γὰρ οὐκ ἂν μισήσειεν ἅμα καὶ καταφρονήσειε πρῶτον τῶν περὶ τὰς ἔριδας διατριβόντων.* 8 *εἰκότως οἶμαι καταφρονοῦσι καὶ νομίζουσιν ἀδολεσχίαν καὶ μικρολογίαν ἀλλ' οὐ τῆς ψυχῆς ἐπιμέλειαν.* 21 *πολὺ ἂν θᾶττον πρὸς ἐπιείκειαν ἢ πρὸς ῥητορείαν ὠφελήσειεν.* Und in der Helena 6 *οἱ γὰρ μήτε τῶν ἰδίων πω μήτε τῶν κοινῶν φροντίζοντες τούτοις μάλιστα χαίρουσι τῶν λόγων, οἱ μηδὲ πρὸς ἓν χρήσιμοι τυγχάνουσιν ὄντες.*

**) Isocrat. de soph. 8 *πλείω κατορθοῦντας τοὺς ταῖς δόξαις χρωμένους ἢ τοὺς τὴν ἐπιστήμην ἔχειν ἐπαγγελλομένους.* Plato, Staat p. 480 *μὴ οὖν τε πλημμελήσομεν φιλοδόξους καλοῦντες αὐτοὺς μᾶλλον ἢ φιλοσόφους.*

***) Plato, Staat p. 480 *καὶ ἆρα ἡμῖν* (dem Plato) *σφόδρα χαλεπανοῦσιν, ἂν οὕτω λέγωμεν.*

****) Staat p. 489 B *ἀναγκαῖον εἶναι ἐπὶ ἰατρῶν θύρας ἰέναι καὶ πάντα τὸν ἄρχεσθαι δεόμενον ἐπὶ τὰς τοῦ ἄρχειν δυναμένου.* 487 E.

Da Isokrates gesagt hatte, es möchte nur Niemand glauben, er hielte die Gerechtigkeit für lehrbar; denn es gäbe nach seiner Meinung gar keine solche Wissenschaft:*) so antwortet Plato, das wären die Worte der aufständischen Matrosen, die selbst das Schiff regieren wollten, aber weder jemals die Steuermannswissenschaft gelernt hätten, noch den Lehrer, von welchem und die Zeit, in welcher sie gelernt hätten, angeben könnten, ja sie behaupteten noch ausserdem, dies sei gar nicht lehrbar, und würden gern den, der es für lehrbar erklärt, in Stücke zerschneiden.**) Solche unwissenschaftliche Politiker wären aber nur Lohndiener und verständen bloss, wie wenn sie ein grosses und starkes Thier zu warten hätten,***) das Volk in der Volksversammlung jenachdem zu beruhigen oder wild zu machen, da sie den Zorn und die Leidenschaften desselben studirt hätten und die Meinungen dieses grossen Thieres zum Massstab nähmen, um was ihm beliebte, für gut, gerecht und schön zu erklären, was ihm aber zuwider wäre, für schlecht und ungerecht, weil sie nur solche durch Erfahrung erworbene Kunst besässen, von der Wahrheit aber und Wissenschaft fern wären.****)

Ich will nun nicht behaupten, dass diese vernichtende Kritik sich etwa ausschliesslich auf Isokrates beziehen sollte; das sei ferne; denn diese Kritik ist viel zu gross und zu weitreichend, um allein für den Redekünstler Isokrates verschwendet worden zu sein. Es würden sich aber doch auch keine Gründe finden lassen, wesshalb das Gesagte sich nicht auch auf Isokrates miterstreckte; denn er lehnte ja die Wissenschaft ab und wollte den Meinungen und der Erfahrung folgen, ohne doch irgend feste Grundsätze finden zu können, und nahm es auch so übel, dass seine Lohnarbeit, sein Geldverdienst ihm immer zum Vorwurf gemacht wurde.

Dass aber die nun folgende Schilderung der falschen Philosophen, die sich wegen der ihr innewohnenden Herrlichkeit an

*) Isocr. de soph. 21 *καὶ μηδεὶς οἰέσθω με λέγειν ὡς ἔστι δικαιοσύνη διδακτόν· ὅλως μὲν γὰρ οὐδεμίαν ἡγοῦμαι τοιαύτην εἶναι τέχνην κ. τ. λ.*

**) Plato, Staat p. 488 B *ἕκαστον οἰόμενον δεῖν κυβερνᾶν, μήτε μαθόντα πώποτε τὴν τέχνην μήτε ἔχοντα ἀποδεῖξαι διδάσκαλον ἑαυτοῦ μηδὲ χρόνον ἐν ᾧ ἐμάνθανε, πρὸς δὲ τούτοις φάσκοντας μηδὲ διδακτὸν εἶναι, ἀλλὰ καὶ τὸν λέγοντα ὡς διδακτὸν ἑτοίμους κατατέμνειν.*

***) Dies ist das Vorbild des Leviathan von Hobbes.

****) Plato, Staat p. 493 A.

die verlassene Philosophie hängen und als Knechte gern die Tochter des Hauses freien möchten, mit auf Isokrates zu beziehen ist, das hat schon Spengel gezeigt*) und ich habe darum keine Veranlassung, es weiter zu erörtern.

Aus diesen Darlegungen ergiebt sich, dass Plato in der machtvollsten Weise auf die Angriffe des Isokrates reagirte. Der „Staat“ zerschmettert die kleinen Waffen, die in der Sophistenrede und in der Helena gegen ihn und die Philosophie gekehrt wurden.

Des Isokrates neue Taktik diesen Angriffen gegenüber.

Wir können daher jetzt das im Anfang gestellte Problem wieder aufnehmen und den Schluss vollziehen. Denn es war natürlich, dass Isokrates sich solchem Riesen gegenüber in einer üblen Lage fühlte.**) Er ändert also zunächst seine Taktik, obwohl er freilich nicht über die Grenzen seiner Natur hinausgehen konnte und also bei seinen Meinungen im Grossen und Ganzen blieb, wie ihre Wiederholung auch in den Arbeiten seines Greisenalters an den Tag legt. Zunächst aber musste es sein Interesse sein, sich gewissermassen rein zu brennen, und um die Wucht der moralischen Entrüstung von sich abzuwenden, lenkt er die Bewegung auf ein andres Ziel, auf den Polykrates. Dieser erschien nun als ein, wenn nicht grade gewissenloser Bösewicht, aber doch als ein Sophist, der durch thörichten Gebrauch der Redekunst der Verleumdung eine Handhabe gab, die sich auch gegen Isokrates hätte verwenden lassen. Isokrates tadelt darum seine Ungeschicktheit und sucht ihn zurechtzuweisen.***) Denn man dürfe auch zur Uebung nicht Schlechtigkeiten, wie die von Busiris, vertheidigen, weil man dadurch die ganze Redekunst in Hass und Verachtung bringe.****) Er solle sich in Zukunft nicht schlechte Aufgaben (*πονηρὰς ὑποθέσεις*) stellen, um nicht selbst einen üblen Leumund zu gewinnen, seine Nachahmer nicht zu verderben und die Rhetorik nicht in Verruf zu bringen.

Dies also ist der Zweck des Busiris. Plato muss in dieser Zeit in einem grossen Uebergewichte über Isokrates gewesen

*) Vergl. Blass, Att. Bereds., II, S. 34, der Spengel's Auffassung folgt.

**) Busiris 49 *τῆς φιλοσοφίας* (d. h. die Isokrateische Rednerschule) *ἐπικήρως διακειμένης καὶ φθονουμένης.*

***) Ibid. 50 *νουθετεῖν.*

****) Ibid. 49 *διὰ τοὺς τοιούτους τῶν λόγων ἔτι μᾶλλον αὐτὴν* (Philosophie = Redekunst) *μισήσουσιν.*

sein; denn obgleich Isokrates sich in gewohnter Eitelkeit zu denen rechnet, die das Meiste wissen und das Gute wollen und darum das Recht haben, die Fehlenden zurecht zu weisen,*) so fühlt man der ganzen Schrift doch an, dass ein moralischer Druck auf ihn ausgeübt ist. Und er spricht es offen aus, doch, wie gesagt, immer ohne den Namen zu nennen, dass Plato, obgleich er nicht in Volksversammlungen auftrete, doch mehr bewundert würde als die berühmtesten Redner seiner Zeit.**)

Geschickte Verleumdung Plato's im Busiris.

Obgleich also Isokrates im Busiris völlig gemeinschaftliche Sache zu machen scheint mit der sittlich-religiösen Richtung des Plato und dem Busiris des Polykrates gegenüber nicht bloss die höheren Forderungen der Redekunst geltend macht, sondern sich auch zum Vertreter der strengeren Moral aufwirft:***) so weiss er doch nicht ohne grosse Geschicklichkeit den mächtigen Gegner ganz im Stillen zu verleumden und eine Mine unter seiner Festung anzulegen. Zunächst nämlich eignet er sich die Gedanken Plato's ohne Weiteres an und thut so, als wenn Busiris, ein alter König Aegyptens, die Grundgedanken des Platonischen Staats schon eingeführt hätte, wie dies ihm, dem Isokrates, längst bekannt gewesen wäre. Busiris hätte die Dreitheilung der Staatsgesellschaft in Priester, Arbeiter und Krieger eingeführt, hätte das Princip der Arbeitstheilung, das Plato so ausführlich deducirt, als das beste erkannt, hätte schon zur Ausbildung der Wissenschaft den Priestern Musse verschafft und für die Pflege des Körpers die einfachste Heilkunst erfunden, für die Seelen aber die Natur der Dinge erkennen gelehrt und die Jugend von den sinnlichen Genüssen ferngehalten und sie mit Astrologie, Arithmetik und Geometrie beschäftigt, weil diese Wissenschaften zur Tugend viel beitrügen.****)

---

*) Ibid. 50 *τῶν πλεῖστα εἰδότων καὶ βουλομένων ὠφελεῖν.* Plato hatte schon im Euthydem p. 304 D den Wissensdünkel des Isokrates gekennzeichnet: *ἀνὴρ οἰόμενος πάνυ εἶναι σοφός.*

**) Ibid. 29 *μᾶλλον σιγῶντας θαυμάζουσιν ἢ τοὺς ἐπὶ τῷ λέγειν μεγίστην δόξαν ἔχοντας.* Dass sich dies auf Plato beziehen muss, will ich im Folgenden zu beweisen versuchen.

***) Busiris 38—40 recapitulirt er z. B. den Abschnitt p. 377 C—392 des Platonischen Staats und eignet sich Worte und Gedanken Plato's ohne Scheu an.

****) Isocr. Busiris 23 *οἱ μὲν ὡς πρὸς ἕτερα χρησίμους ἐπαινοῦσιν* (praktischer Nutzen), *οἱ δ' ὡς πλεῖστα πρὸς ἀρετὴν συμβαλλομένας ἀποφαίνειν ἐπιχειροῦσιν.* Dies letztere ist der Platonische Standpunkt. Plato, Staat p. 531 C *χρήσιμον*

Indem Isokrates nun so die Grundgedanken des Platonischen Staats auszieht und das Verdienst derselben dem Busiris und den Aegyptern zuweist, sagt er mit verleumderischem Lobe, dass wegen der Vortrefflichkeit dieser Staatseinrichtungen auch die Philosophen, die über Staatsverfassung geschrieben und jetzt hochberühmt wären, sich an diese ägyptischen Gedanken angeschlossen hätten, und dass auch die Lakedämonische Verfassung daher ihre Vortrefflichkeit besässe. Ich will nun zwar nicht leugnen, dass Isokrates die Zusammenhänge weitsichtiger ausgespürt hat, als manche moderne Gelehrte, welche in merkwürdiger Kurzsichtigkeit den Einfluss ägyptischer Cultur auf Griechenland ganz verkennen; es zeigt sich aber seine Absicht, das Verdienst Plato's zu verkleinern, darin, dass er den himmelweiten Unterschied zwischen einem speculativen System, in welchem alle Theile wissenschaftlich deducirt sind, und einer irgendwo vorhandenen Praxis, in welcher gute und schlechte Einrichtungen durcheinander gemischt sind und die von sich auch gar keine wissenschaftliche Erkenntniss besitzt, völlig ignorirt und desshalb den Plato bloss zum Lobredner ägyptischer Staatsverfassung macht.*)

Obgleich diese Zusammenhänge der Isokrateischen Rede und des Staats so auf der Hand liegen, so könnte meine Darlegung derselben doch wegen ihrer Neuheit Anstoss finden. Es ist desshalb immer gut zu zeigen, dass man im Alterthum dieses schon gewusst hat. Wir haben aber den besten Zeugen, nämlich den ersten Exegeten Plato's, den Akademiker Crantor, der uns meldet, dass Plato von seinen Zeitgenossen verspottet worden sei, weil er nicht selbst seinen Staat erfunden, sondern ihn nach dem Vorbilde des Aegyptischen ausgearbeitet habe.**) Man wollte auch ein indirectes

---

πρὸς τὴν τοῦ κακοῦ τε καὶ ἀγαθοῦ ζήτησιν, ἄλλως δὲ μεταδιωκόμενον ἄχρηστον. Dies streng philosophische Entweder-Oder ist dem rhetorischen Isokrates natürlich unbequem und er mag auch nicht Partei für Plato nehmen und setzt daher an seine Stelle das laxe Sowohl-Als auch.

*) Busiris 17 *ὥστε καὶ τῶν φιλοσόφων τοὺς ὑπὲρ τῶν τοιούτων* (Staatsverfassung) *λέγειν ἐπιχειροῦντας καὶ μάλιστ' εὐδοκιμοῦντας* (Plato) *τὴν ἐν Αἰγύπτῳ προαιρεῖσθαι πολιτείαν ἐπαινεῖν.*

**) Proclus in Timaeum p. 24 *ὥσπερ ὁ πρῶτος τοῦ Πλάτωνος ἐξηγητὴς Κράντωρ· ὃς δὴ καὶ σκώπτεσθαι μέν φησιν αὐτὸν ὑπὸ τῶν τότε ὡς οὐκ αὐτὸν ὄντα τῆς πολιτείας εὑρετήν, ἀλλὰ μεταγράψαντα τὰ Αἰγυπτίων κ. τ. λ.*

Zugeständniss Plato's diesen Vorwürfen gegenüber darin erblicken, dass er im Timaios die Atlantis-Sage offen an Aegyptische Ueberlieferung anknüpft. Zu denen, die Plato wegen des Aegyptischen Vorbildes verhöhnten, gehört nun auch unser Isokrates, wie ich gezeigt habe, und so mögen die, welche vor allem Neuen zurückschrecken, sich beruhigen, da das Alterthum schon um die Sache wusste. Diodor erzählt sogar, die Aegyptischen Priester lieferten Beweise, dass Lykurg, Solon, Demokrit, Plato und Andre bei ihnen gelernt und durch Uebertragung Aegyptischer Weisheit nach Griechenland berühmt geworden wären, bei Plato werde dies aber auf seine politischen Einrichtungen bezogen, die nach Aegyptischen Gebräuchen und Zuständen geformt seien.*)

Den zweiten Angriff gegen Plato leitet Isokrates dadurch ein, dass er die erstaunliche Frömmigkeit und Heiligkeit (*ὁσιότης*) der Aegypter rühmt, von der er auch selbst Augenzeuge gewesen wäre.**) In richtiger Erkenntniss ihres Werths hätte daher Pythagoras die damit verbundenen Opferriten und Weihungen und Heiligungen nach Griechenland gebracht und wäre dadurch zu dem höchsten Ansehen bei Jung und Alt gestiegen. Die Höhe dieses Ansehens könne man daraus ermessen, dass noch heutzutage diejenigen, die seine Schüler zu sein vorgeben, selbst schweigend mehr bewundert würden, als die berühmtesten Redner.***)

Dass Isokrates nun mit diesen Worten Plato meinte, das könnte zuerst unsicher werden, wenn wir die Stelle in Plato's Staat vergleichen, die Isokrates ausgeschrieben oder umschrieben zu haben scheint. Plato feiert dort nämlich den Pythagoras, der

*) Diodor. I, 98 *Καὶ Λυκοῦργον δὲ καὶ Πλάτωνα καὶ Σόλωνα πολλὰ τῶν ἐξ Αἰγύπτου νομίμων εἰς τὰς ἑαυτῶν κατατάξαι νομοθεσίας.* Es hat keine Noth, dies auf die *νόμοι* des Plato zu beziehen, sondern es dreht sich in erster Linie um Verfassungsgesetze, also um den Platonischen Staat.

**) Ich vermuthe, dass Isokrates dies im Piräeus gesehen hat, wo, wie die neuesten Inschriftenentdeckungen (nach Köhler) darthun, ägyptischem Isisdienste eine Niederlassung durch Volksbeschluss der Athener gestattet war. Vergl. Hermes. V, p. 351. Köhler macht es sehr wahrscheinlich, dass der als Ibis verspottete Redner Lykurgos bei der Stiftung des Aegyptischen Dienstes betheiligt war.

***) Busiris 29 *ἔτι γὰρ καὶ νῦν τοὺς προσποιουμένους ἐκείνου μαθητὰς εἶναι μᾶλλον σιγῶντας θαυμάζουσιν ἢ τοὺς ἐπὶ τῷ λέγειν μεγίστην δόξαν ἔχοντας.*

hoch von seinen Anhängern verehrt und geliebt werde, weil er die sogenannte Pythagorische Lebensführung ihnen verliehen habe, und bemerkt, dass auch seine Nachfolger bis heute noch durch diese Lebensweise vor Andern hervorragen.*) Allein da die ganze Darstellung der Staatseinrichtungen, die Isokrates dem Busiris zuschreibt, doch, wie wir gesehen haben, auf Plato's „Staat" hinweist und Isokrates auch selbst an der oben angeführten Stelle an die jetzt berühmten Philosophen erinnert, welche über diese Dinge geschrieben hätten und diese selbigen Einrichtungen empföhlen, so sehe ich keinen Ausweg übrig, als anzunehmen, Isokrates habe den Plato als Nachahmer der Aegypter und des Pythagoras hinstellen wollen. Dass aber Plato selbst im „Staate" daran erinnert, wie er in vielen Punkten mit den Pythagoreern übereinstimme, ist ja auch leicht zu sehen.**) Wenn er denn auch freilich einmal seinen eigenthümlichen Standpunkt ihnen gegenüber ausdrücklich geltend macht,***) so kann dies einem übelwollenden Beurtheiler um so mehr das Recht zu geben scheinen, alles Uebrige womöglich als entlehnt aus der Pythagoreischen Schule auszugeben. Und wenn wir mit Schuster die bekannte Dionysosartige Büste Plato's für ächt halten wollten und aus dem „Staate"****) abnähmen, er habe auch den Genuss von Fleisch verschmäht, wie er auch der Liebe nicht bedurfte, so würde uns das hier von Isokrates entworfene Bild Plato's, der auch schweigend mehr als die berühmtesten Redner bewundert werde, und die Rolle des Pythagoras spiele, nicht als ganz unähnlich erscheinen. Zu einem solchen Ansehen konnte sich Plato aber erst durch seinen „Staat" erheben und andererseits konnte Isokrates keine Veranlassung finden, dem Plato eine so grossartige

*) Plato, Staat p. 600 *οἳ ἐκεῖνον ἠγάπων ἐπὶ συνουσίᾳ καὶ τοῖς ὑστέροις ὁδόν τινα παρέδοσαν βίου, ὥσπερ Πυθαγόρας αὐτός τε διαφερόντως ἐπὶ τούτῳ ἠγαπήθη, καὶ οἱ ὕστεροι ἔτι καὶ νῦν Πυθαγόρειον τρόπον ἐπονομάζοντες τοῦ βίου διαφανεῖς πῃ δοκοῦσιν εἶναι ἐν τοῖς ἄλλοις.*

**) Ibid. p. 530 D *ὡς οἵ τε Πυθαγόρειοί φασι καὶ ἡμεῖς ξυγχωροῦμεν.*

***) Ibid. 530 E *ἡμεῖς* (Plato) *δὲ παρὰ πάντα ταῦτα φυλάξομεν τὸ ἡμέτερον.*

****) Staat p. 373 C Denn hiernach gehört Schweinefleisch nicht nur, sondern auch Rindfleisch bloss für die *φλεγμαίνουσα πόλις*, die nicht mehr gesund ist, sondern der Aerzte bedarf. Kaum aber hätte Plato dergleichen im Ernst vortragen dürfen, wenn er nicht selbst so lebte.

Auszeichnung zuzugestehen, wenn dafür nicht eine bekannte Thatsache vorgelegen hätte.

Nun ist es aber schon längst bemerkt, dass die Stelle im neunten Buche des Staats p. 577 A—C unzweifelhaft zu verstehen giebt, Plato sei selbst schon bei Dionysios iu Syrakus gewesen.*) Sokrates (Plato) sagt dort, wir müssten, um über die Glückseligkeit oder Unseligkeit eines Tyrannen richtig zu urtheilen, einen Mann hören, der mit ihm unter einem Dache gewohnt habe und mit seinem Treiben im Hause vertraut sei und wisse, wie er sich zu seinen nächsten Angehörigen verhalte, wo man ihn möglichst entblösst von dem theatralischen Aufputz sehen könne, und wieder, wie er sich in den öffentlichen Gefahren verhalte. Dann aber fügt Plato hinzu: „Lasst uns nun annehmen, wir wären solche, die hierüber urtheilen könnten und schon mit Tyrannen zusammengetroffen wären."**) Wenn dies eine Fiction wäre, so fiele die ganze Berechtigung, ein Urtheil über das Leben eines Tyrannen abzugeben, hinweg. Folglich muss wirklich die erste Reise nach Sicilien schon in der Vergangenheit liegen, als Plato den zweiten Theil des Staats schrieb, und er muss also an den älteren Dionysios denken. Wenn man aber die Bedeutung des Dionysios für die Schicksale Griechenlands erwägt und dann die Rede Plato's im Staate liest, so erkennt man sofort, dass Plato viel grossartiger und gewaltiger als etwa der Prophet Nathan auftritt, dass er einzig in seiner Art als eine Sonne des religiösen Lebens in Athen und über Griechenland Licht der Erkenntniss und Wärme der Gesinnung ausstrahlte und dass seiue Worte von dem Bewusstsein der höchsten denkbaren Autorität getragen wurden. Im Gegensatz zu der Schmeichelei der Dichter uud Gelehrten, die an den Genüssen und an dem Reichthum der Tyrannen theilnehmen wollten und zu dem allgemeinen von Habsucht und Ehrgeiz bestimmten Jagen nach einer Tyrannis musste Plato's Erklärung, ein Tyrann sei der unglückseligste Mensch, Staunen und Bewunderung hervorrufen. Ich möchte daher gern, wenn es erlaubt ist, auch einmal

---

*) Da man früher meistens an eine sehr späte Abfassung des Staats glaubte, so bezog man diese Stelle auf den jüngeren Dionysios. Durch die jetzt gewonnene Datirung des Staats wird die Beziehung sicher gestellt.

**) Ibid. B *προσποιησώμεθα ἡμεῖς εἶναι τῶν δυνατῶν ἂν κρῖναι καὶ ἤδη ἐντυχόντων τοιούτοις* (Tyrannen).

mit Vermuthungen zu spielen, annehmen, Plato sei nach Vollendung des Staats nach Olympia gegangen und da würde es denn auch natürlich gewesen sein, dass, wie Neanthes von Cyzicus erzählt,*) „alle Helenen sich nach ihm umgesehen hätten". Unter dieser Voraussetzung wäre es dann wieder begreiflich, dass Isokrates von Plato, der doch in Olympia nicht als Redner auftrat, sagen konnte, er sei schweigend mehr bewundert worden als die berühmtesten Redner. Und der Vergleich mit diesen würde sich ganz natürlich auf den Lysias beziehen, der in diesem Jahre seine Olympische Rede der Festversammlung vorlas**) und den Isokrates gewiss nicht ungern hiermit zugleich herabsetzte. Dem Isokrates selbst aber konnte daraus die Lehre erwachsen, die moralisch-religiöse Macht Plato's nicht zu verkennen, so dass sein Umschlag im Busiris ebenso begreiflich würde, wie sein Ehrgeiz, durch eine ganz neue Art von Beredsamkeit sich ebenfalls an alle Griechen zu wenden und alles früher Dagewesene zu übertreffen, wie er dies im Panegyrikus, an welchem er ja etwa zehn Jahre gearbeitet haben soll, wirklich versucht. Wenn man gegen diese Vermuthungen einwenden wollte, dass Diogenes Laertius zu der Erzählung des Neanthes hinzufüge, es sei damals gewesen, wo Dion seinen Feldzug gegen Dionysios vorbereitete, so muss man bemerken, dass dieser Zusatz seiner Construction nach nicht auf Neanthes zurückgeführt wird und also eine blosse Combination des Diogenes sein kann. Wir wissen aber andererseits, dass Dionysios um 388 wirklich in Olympia mit seinen Viergespannen und seinen Liedern und Sängern an dem Wettkampfe theilnahm.***) Bei dieser Gelegenheit kann der zwanzigjährige Dion, den Plato in Syrakus kennen lernte, mit dem Thearides zugegen gewesen sein und Plato's Umgang genossen haben. Und dies ist grade die Zeit, die hier nach Vollendung des Staats und vor der Abfassung des Busiris in Frage kommt. Dass Plato aber in Olympia nicht als Schmeichler der Syrakusanischen Festgesandten aufgetreten sein kann, sondern von Dion kindlich verehrt wurde,

*) Diog. Laert. III, 25 *τούτου, φησὶν Νεάνθης ὁ Κυζικηνός, εἰς Ὀλύμπια ἀνιόντος, τοὺς Ἕλληνας ἅπαντας ἐπιστραφῆναι πρὸς αὐτόν. ὅτε καὶ Δίωνι συνέμιξε μέλλοντι στρατεύειν ἐπὶ Διονύσιον.*

**) Diod. XIV. 109. Vit. X orat. p. 836 d.

***) Diodor. XIV. 109.

wie er denn sonst auch nur mit den hervorragendsten Männern aus Sparta, Italien und Athen verkehrt haben wird, das versteht sich nach der aristokratischen Geburt und dem Charakter seiner Bildung von selbst, so dass er sicher, wenn er in Olympia war, die Augen Aller auf sich ziehen musste.

Will man aber meine Vermuthung nicht annehmen, so ändert dies an der Sache selbst nichts, da man sich dann auf Athen beschränken muss, wo Plato's prophetische Persönlichkeit unfehlbar einen grösseren Eindruck hervorgebracht haben wird, als alle bei dem Volke um Einfluss buhlenden Redner. Zu dem Ansehen, das Plato um diese Zeit, also vor dem Busiris des Isokrates, schon genoss, hat sicherlich auch der Komiker Aristophanes viel beigetragen, der die Plato eigenthümlichen Ideen an die grosse Glocke hängte und Plato dadurch zur schnellen Berühmtheit verhalf. Dass eine solche Persifflage selbst nicht so schlimm ist, weiss jeder, der die Contrast- und Extrem-Bedürftigkeit der Komödien und daher ihre Uebertreibungen und Kniffe kennt, und das kennt jeder, der in's Theater geht. Zugleich weiss jeder, dass nur Bedeutendes so angegriffen werden kann. Nach meiner Meinung hat darum Dreierlei den Plato um diese Zeit berühmt gemacht, erstens die innere Grösse, die in dem „Staate" zu Tage tritt und die von den hervorragendsten Männern anerkannt wurde, zweitens die Komödie, drittens die literarischen und politischen Beziehungen, die er auf seiner Reise nach Italien und Syrakus anknüpfte, und seine Schicksale bei Dionysios.

Summa der Resultate aus dieser Analyse.

Ich halte demnach den Busiris des Isokrates für die Reaction, welche der Eindruck des Platonischen Staats in ihm auslöste. Die nächste Veranlassung oder das Motiv, um sich zu äussern, bot ihm Polykrates. Diesem gegenüber vertritt er die Moralität und parirt damit glücklich die Platonischen Streiche, die ihn sonst selbst getroffen hätten. Zugleich bereichert er sich durch den Gedankengehalt des Platonischen Staats,*) soweit er diesen überhaupt aufzunehmen fähig war und verwendet denselben geschickt, um die Autorität

*) Dadurch erklären sich sehr einfach die von Blass (Att. Bereds., II, S. 228) hervorgehobenen Vorzüge des Busiris vor den früheren Reden. Er nennt ihn „gesetzter und gereifter", „so dass manches Interessante und Gute und manche ernst gemeinte Ausführung in der Rede vorkommt, was in der Helena kaum der Fall", „sie zeugt von weit überlegener Einsicht und gesunderem Geschmack".

und Originalität Plato's zu verkleinern, indem er ihn als blossen Nachahmer des Pythagoras hinstellt.

Dass diese Erklärung das Richtige getroffen hat, scheint mir auch indirect dadurch angezeigt zu werden, dass wir mit diesem Schlüssel die Composition des Busiris erschliessen und Zweck wie Durchführung zur Genüge verstehen können.

Helena und „Staat" oder der Einfluss Plato's auf die Entwickelung des Isokrates.

Wir werden durch diese Betrachtungen auch ermessen, welchen entscheidenden Einfluss Plato auf die Entwickelung des Isokrates ausübte. Ich will dies ein wenig genauer an einem Beispiele zeigen. In der Helena huldigte Isokrates noch einer ganz ordinären Lebensauffassung und wusste die Helena nur wegen ihrer Schönheit zu preisen, die sie zur „umstrittenen" (*περιμάχητος*), zu einem Gegenstande des Streites und Ringens machte.*) Sie zu besitzen und zu geniessen, hätte, meint Isokrates, für richtig und besonnen Urtheilende (*τοῖς εὖ φρονοῦσι*) begehrenswerther als vieles Andre sein müssen.**) Denn es sei ja auch keine Schande, den Schönen sclavisch zu dienen,***) und der Allherrscher Zeus wäre ja auch den Schönen gegenüber schwach gewesen und habe seine Macht nicht gebraucht, sondern zur List seine Zuflucht genommen, um die Alkmene, Danae, Leda u. A. zu freien,†) und auch die Göttinnen hätten sich ihrer Schwäche der Schönheit gegenüber nicht zu schämen, sondern wollten mit Recht eher desshalb gepriesen werden.††) Darum wäre auch Stesichorus, der die Helena getadelt, blind geworden und erst wegen seines Widerrufs hergestellt.†††)

Diese ganze Rede des Isokrates ist nicht etwa von den Grazien des Humors umspielt, sondern mit einer pedantischen Ernsthaftigkeit durchgeführt und athmet also dieselbe Gemeinheit

*) Helena 40 *οὕτω πρόδηλος ἦν ἅπασιν ἐσομένη περιμάχητος,*

**) Ibid. 42 *οὐ πρὸς τὰς ἡδονὰς ἀποβλέψας — καίτοι καὶ τοῦτο τοῖς εὖ φρονοῦσι πολλῶν αἱρετώτερόν ἐστι.*

***) Ibid. 57 *ἥδιον δουλεύομεν τοῖς τοιούτοις ἢ τῶν ἄλλων ἄρχομεν.*

†) Ibid. 59 *καὶ τί δεῖ τὰς ἀνθρωπίνας δόξας λέγοντα διατρίβειν; ἀλλὰ Ζεὺς ὁ κρατῶν πάντων ἐν μὲν τοῖς ἄλλοις τὴν αὑτοῦ δύναμιν ἐνδείκνυται, πρὸς δὲ τὸ κάλλος ταπεινὸς γιγνόμενος ἀξιοῖ πλησιάζειν — — ἀεὶ δὲ μετὰ τέχνης ἀλλ' οὐ μετὰ βίας θηρώμενος κ. τ. λ.*

††) Ibid. 60.

†††) Ibid. 64 *καὶ Στησιχόρῳ — — ἀρχόμενος τῆς ᾠδῆς ἐβλασφήμησέ τι περὶ αὐτῆς κ. τ. λ.*

der Gesinnung, die Plato später im Phaidros an der Liebesrede des Lysias einer so unerbittlichen Kritik unterzog. Auf die Helena antwortet aber Plato im Staate erstens dadurch, dass er die Schändlichkeit derer geisselt, die von den Göttern solche unwürdige und unwahre Dinge erzählen und glauben,*) dann berührt er auch kurz die Helena selbst, ohne freilich auf Isokrates oder seine Schrift ausdrücklich anzuspielen, indem er sagt, dass der Pöbel wie das Vieh immer nach unten sehe und zur Erde gebückt sei und sich mäste und bespringe, weil er von der wahren Lust keine Ahnung habe.**) Den unrichtig und unbesonnen Urtheilenden (*τοῖς ἄφροσιν*) erzeuge desshalb die Schattenlust auch wahnsinnige Liebesbegierden, und sie hielten solche Dinge für „umstritten“ (*περιμαχήτους*), wie Stesichoros sage, dass in Troja nicht die wahre Helena, sondern ihr Scheinbild „umstritten“ (*περιμάχητος*) gewesen sei, weil sie das wahre nicht gekannt hätten.***)

Hierin liegt der Sache und hier und da auch dem Wortlaut nach eine schneidende Kritik der Isokrateischen Rede; denn seine Erzählungen vom höchsten Gott werden als schändlich gegeisselt, seine besonnenen Leute zu unbesonnenen gemacht, sein des Streites werthes Ziel wird zu einem leeren Scheinbilde, die von ihm angezogene Palinodie des Stesichoros wird berichtigt, da Stesichoros seinen Tadel nicht zurückgenommen, sondern nur die wahre Helena als gar nicht anwesend davon befreit hat.****) Plato hielt aber nicht für nöthig, auf einen Einzelnen, wie etwa den Isokrates, speciell hinzudeuten, sondern er streift in seiner grossartigen Behandlung über die Personen hinweg und trifft die Sache.

*) Plato, Staat p. 380 B *διαμαχητέον παντὶ τρόπῳ μήτε τινὰ λέγειν ταῦτα ἐν τῇ αὑτοῦ πόλει, εἰ μέλλει εὐνομήσεσθαι, μήτε τινὰ ἀκούειν, μήτε νεώτερον μήτε πρεσβύτερον, μήτ' ἐν μέτρῳ μήτε ἄνευ μέτρου μυθολογοῦντα, ὡς οὔτε ὅσια ἂν λεγόμενα, εἰ λέγοιτο, οὔτε ξύμφορα ἡμῖν οὔτε σύμφωνα αὐτὰ αὑτοῖς.* D *ἆρα γόητα τὸν θεὸν οἴει εἶναι καὶ οἷον ἐξ ἐπιβουλῆς φαντάζεσθαι ἄλλοτε ἐν ἄλλαις ἰδέαις;* p. 381 C *οὐ γάρ που ἐνδεᾶ γε φήσομεν τὸν θεὸν κάλλους.* p. 390 C *διὰ τὴν τῶν ἀφροδισίων ἐπιθυμίαν.*

**) Ibid. p. 586 A.

***) Ibid. 586 C *καὶ ἔρωτας ἑαυτῶν λυττῶντας τοῖς ἄφροσιν ἐντίκτειν καὶ περιμαχήτους εἶναι, ὥσπερ τὸ τῆς Ἑλένης εἴδωλον ὑπὸ τῶν ἐν Τροίᾳ Στησίχορός φησι γενέσθαι περιμάχητον ἀγνοίᾳ τοῦ ἀληθοῦς.*

****) Auch im Phaedrus p. 243 dreht es sich bloss um die Unwahrheit der Erzählung von ihrem Aufenthalte in Troja.

Wie sehr diese Züchtigung von Seiten Plato's auf Isokrates gewirkt hat, sieht man aus seinem Busiris, wo er ganz auf die moralisch-religiösen Grundsätze Plato's eingeht und von diesem neuen Standpunkte aus den Polykrates censirt. Er bereichert sich auch derart mit den höheren politischen Gedanken Plato's, dass er seine frühere forensische Thätigkeit allmählich ganz aufgiebt, und im Panegyrikus ist er soweit vorgeschritten, dass Plato ihn als den begabteren und edleren dem Lysias vorziehen und ihn vor allen andern Rednern auszeichnen kann.

Chronologisches Corollar über die Abfassungszeit des Busiris und des Staats.

Besonders interessant ist nun aber, dass wir durch diese Rede des Isokrates in dem chronologischen Ansatze des Staats sehr gefördert werden. Der Busiris nämlich setzt Polykrates' Rede voraus. In dieser wird der Mauerbau Konon's erwähnt. Folglich muss sie nach 393 verfasst sein. Isokrates wird aber bei der Langsamkeit seiner Production nicht Schlag auf Schlag dagegen reagirt haben. Folglich könnte man den Busiris des Isokrates mit Blass um 391 setzen oder, wie er richtig hinzufügt, „da Isokrates die Würde eines schon bewährten Sophisten annimmt, eher einige Jahre herabgehen".*) Nun wird aber im Busiris auf alle Bücher des Staats, auch die letzten nicht ausgenommen, angespielt. Folglich müssen wir annehmen, dass der Staat, dessen ersten Theil wir um 392 verfasst setzen mussten, mit schneller Aufeinanderfolge der Bücher höchstens in ein paar Jahren geschrieben wurde. Dies ist auch nach dem Inhalte des Werkes in hohem Grade wahrscheinlich; denn Plato konnte nicht gut, wenn er viele andre Dialoge von abweichender Haltung dazwischen geschrieben hätte, in derselben Stimmung und demselben Schwunge des Gedankens und der Rede fortfahren. Desshalb werden wir Krohn's Zerstückelung des Staats und seine Hypothese von der viele Jahre umfassenden Abfassungszeit nur soweit loben, als wir einige von ihm hervorgehobene Ungleichheiten des Gedankeninhalts auf Rechnung des Zeitverlaufs von ein paar Jahren stellen, die schon hinreichend genügen, um diese Differenzen

*) Wenn Blass, Att. Bereds., II, S. 226, „bis nahe an die Zeit des Panegyrikus" herabgehen will, so ist das entschieden zu weit, da Isokrates doch am Panegyrikus sehr lange arbeitete und der Stil beider Reden so verschieden ist, dass zur Erklärung dieses Abstandes auch ein entsprechender Zeitabstand angenommen werden muss.

zu erklären. Dem Busiris des Isokrates aber verdanken wir die äusserlich und dadurch sicherer begründete Ueberzeugung, dass der ganze Staat viele Jahre vor dem 380 erschienenen Panegyrikus abgeschlossen und veröffentlicht gewesen sein muss.

Wenn aber meine Vermuthung über den Beziehungspunkt der Anekdote von Neanthes gelten sollte, so hätten wir ein festes Datum. Der Staat müsste dann vor 388 vollendet gewesen und der Busiris etwa 387 geschrieben sein.

Kritischer Epilog über Bake.

Ich hätte die verdienstvollen Scholica Hypomnemata von Joh. Bakius 1844 De aemulatione Platonem inter et Isocratem p. 27—48 erwähnen müssen, weil darin manche schätzenswerthe Bemerkung zu finden ist und fühle mich daher veranlasst, meine Stellung zu dieser Schrift zu begründen.

Was ich lobe, setze ich gleich voran. Bake sagt p. 33: addo, quod in similibus quaestionibus minime negligendum esse arbitror, fingi quidem hos sermones haberi inter Socraticae aetatis aequales, sed pertinuisse non ad illorum castigationem, verum ad refutandos coërcendosque eos, quibuscum Plato ipse viveret, quorum placita et opiniones grassari animadverteret. Wenn dieser Spruch in Gold gefasst den früheren Erklärern Plato's als ein Apotropäon vor Augen gestanden hätte, um die Pedanterien abzuwehren und die Angst vor Anachronismen zu beruhigen, so wären die Dramen unseres philosophischen Archilochus schon längst als Streitschriften in den zeitgenössischen literarischen Fehden besser gewürdigt; denn auch diejenigen Schriften, in denen Plato seine eigene Lehre zusammenhängend aufbaut, mussten doch nach allen Seiten hin den entgegengesetzten Ansichten seiner Zeitgenossen Grenzen setzen und also eine Menge polemischer Elemente aufnehmen. Und Plato war kein Schulgelehrter in modernem Sinne, dem es am Herzen gelegen hätte, die Lehrsätze längst Verstorbener mit peinlicher Gewissenhaftigkeit zwecklos zu erörtern. Wenn wir dies heute zu thun pflegen, so geschieht es, theils, weil wir eine Wissenschaft der Geschichte kennen, wovon Plato keine Ahnung hatte, theils, weil wir, wie Plato, in den alten Geschichten die Wurzeln des modernen Unkrauts ausgraben wollen.

Trotz jenes schönen Spruches ist nun Bake selbst nicht auf den rechten Weg gerathen, weil er, ohne die Reihenfolge der Platonischen Dialoge und der Isokrateischen Reden in's Auge zu

fassen, auf's Gerathewohl links und rechts Anspielungen zu entdecken glaubt. Dadurch geschieht es, dass seine tumultuarischen ohne Methode umherspringenden Vergleichungen zuweilen der Komik zur Beute werden. So soll z. B. S. 31 Plato im Theätet auf des Isokrates' Antidosis repliciren. Allein Theätet ist zwischen 384 und 380 und also ungefähr 30 Jahre vor der ungefähr 353 erschienenen Rede des Isokrates geschrieben. Noch wunderlicher ist es, dass S. 41 Bake die Antidosis auch von Plato's Euthydem durchhecheln lässt. Die Komödie von Euthydem und Dionysodor hätte also von Plato im Alter von etwa 75 Jahren geschrieben sein müssen. S. 46 behauptet ferner Bake, dass der Phaedrus und Gorgias gleich bei Plato's Antritt der Lehrthätigkeit gegen Isokrates gerichtet gewesen wären, und doch meinte er S. 29, ohne die contradictio in adjecto zu bemerken, Isokrates habe von jeher mit Plato in Bezug auf Moral und wahre Gerechtigkeit übereingestimmt.

Dies sind nun die Gründe, wesshalb ich von Bake's Hypomnemata keinen Gebrauch machen konnte. Er hat keine Ahnung von einer geschichtlichen Entwickelung des Verhältnisses zwischen Plato und Isokrates und nur eine schwache Ahnuug von der Chronologie der Platonischen Dialoge und überhaupt keine Methode der Untersuchung.

Sechstes Capitel.

Das Symposion, der Phaidon und Theaitet.

§ 1. Symposion und Phaidon.

Das Symposion ist nach dem Staate geschrieben.

Nach diesen Voraussetzungen ist es nun leicht, die Stellung des Symposion zu bestimmen. Da nämlich, wie dies schon von vielen Früheren erkannt ist, der Dioikismus Mantinea's im Jahre 385*) uns die Handhabe zur chronologischen Determination des Symposion bietet, so können wir diese Schrift als etwa um 384 verfasst setzen; denn der Spass des Aristophanes muss natürlich wie alle Couplets frisch auf den Eindruck des Ereignisses geprägt werden. Und **Hug** bemerkt mit Recht, dass es „Platon gar nicht daran lag, den Anachronismus zu vertuschen".**) Die Angst vor Anachronismen bei humoristischen und satyrischen Darstellungen ist überhaupt nicht Sache der Kunst, sondern der Pedanterie.

Das Symposion ist vor dem Phaidros verfasst.

Daraus ergiebt sich also von selbst, dass das Symposion **nach dem Staate** verfasst ist. **Vor dem Phaidros** aber muss es schon aus dem sachlichen Grunde geschrieben sein, weil im Symposion die Liebe noch unvollkommener bestimmt und bloss auf das Schöne bezogen wird.***) Dieses wird von Plato zwar dort auch schon auf die Unsterblichkeit und im höchsten Sinne auf die

*) Sympos. p. 193 A.

**) Sympos. S. XXXVII.

***) Sympos. p. 210 D *ἕως ἂν ἐνταῦθα ῥωσθεὶς καὶ αὐξηθεὶς κατίδῃ τινὶ ἐπιστήμην μίαν τοιαύτην, ἥ ἐστι καλοῦ τοιοῦδε.*

Philosophie als das unsterbliche Leben zurückgeführt; allein im Phädrus haben wir eine viel reifere Darstellung. Ueber Reife und Unreife und die Entwickelung der Gedanken wird gewöhnlich nach blossen Eindrücken rathlos gesprochen, weil man ohne Feststellung von Kriterien seine Meinung bildet. Wir müssen vor Allem immer ein Princip gewinnen, nach welchem zu urtheilen ist. Ich denke nun, Niemand werde bestreiten, dass in der Entwickelung unserer Gedanken ein Begriff, dessen Wesen uns zuerst bewusst wird, alleinherrschend auftritt, dass wir aber allmählich bei der Anwendung desselben bemerken, er sei doch nicht allein massgebend, sondern habe noch andre Begriffe neben sich, durch die er eingeschränkt werde. So verfahren wir ja auch in unseren Handlungen und auch die Staaten in ihren Verfassungsgesetzen, dass immer ein früher allein geltend gemachtes Princip oder Motiv nachher durch ebenbürtige andre Gesichtspunkte eingeschränkt wird. Mithin müssen wir als Kriterium aufstellen, dass eine Schrift, in welcher ein Begriff in unbestimmter Weise allein geltend gemacht und als Hauptperson behandelt wird, früher geschrieben sei, als eine andre, in welcher derselbe Begriff eingeschränkt und neben andern eingeordnet erscheint. Logisch ausgedrückt: der locirte, als Art andern Arten coordinirte Begriff ist später und reiferem Denken angehörig, als die ohne Division und Coordination angewendete Idee. — Nach Feststellung dieses Kriterium können wir nun leicht richterlich entscheiden, dass die Liebe im Symposion nicht, wohl aber im Phaidros als eine besondere Art neben drei andern Arten des Enthusiasmus gestellt wird, neben Mantik, Telestik und Poëtik*) und dass der Phaidros also später geschrieben sein muss.

Auch scheint Plato im Umgang mit den jungen Leuten mehr Methode gewonnen zu haben, was nicht bloss der ganze Lehrinhalt des Phaidros bezeugt, sondern wohl auch darin hervortritt, dass Plato auf die künstlerisch schöne dramatische Einleitung eine künstliche Allegorie und dann gradezu nüchterne Gelehrsamkeit folgen lässt, die nach einer Bibliothek schmeckt, wesshalb dem Phaidros ja auch z. B. von Usener Ungleichheit in Haltung und Ton vorgeworfen wird, was unbestritten sein soll, wenn man nicht die philosophische Absicht, sondern ein ausser der Sache liegendes poëtisches Motiv zum Massstabe der Kritik macht.

*) Phaedr. p. 244 B und 265 B.

Dass das Symposion aber von dem Phaidros nur um wenige Jahre abstehe, sieht man aus der sonstigen Uebereinstimmung in der ganzen Auffassung von der Seele und der Welt und aus der wie im Phaidros geübten stillen Rücksichtnahme auf die Resultate des Staats, wie dies z. B. p. 211 C in dem *ἐπανιέναι* und dem *ἐπαναβαθμοῖς χρώμενον* auch dem Ungeübten in die Augen fallen muss.*) Der Phaidros aber muss schon darum später geschrieben sein, weil man in ihm alle philosophischen Resultate des Symposion besitzt, mit der Lectüre des Symposion aber noch lange nicht den philosophischen Inhalt des Phädrus errathen könnte. Auch ist das Selbstbewusstsein Plato's in dem Lustrum, welches zwischen Symposion und Phaidros liegt, sichtlich gesteigert, was grade in diesem Lebensalter, wo Plato sich den Fünfzigen nähert, am Natürlichsten ist, vorzüglich wenn noch wenigstens eine grosse Leistung zwischen beiden Dialogen lag.

Das Symposion ist nach dem Busiris des Isokrates verfasst.

In dem ersten Jahrzehnt des vierten Jahrhunderts scheint ein Process gegen den Sohn des berühmten Alkibiades geführt zu sein. In dieser Sache ist uns eine zur Anklage bestimmte höchst giftige Rede überliefert, die dem Lysias zugeschrieben wird, der dabei Gelegenheit nimmt, weiter auszuholen und auch den Vater des jungen Mannes in der gehässigsten Weise herunterzureissen und ihm sogar alle wirkliche Kraft (*δύναμις*) zur Beherrschung der Menschen abzusprechen,**) wie er denn zugleich auch Uebelwollen und Argwohn gegen die vornehmen Geschlechter, zu denen der junge Mann gehörte, nach Möglichkeit zu erregen suchte. Da ist es nun sehr interessant, dass uns auch von Isokrates eine Rede erhalten ist, „über das Gespann" betitelt, in welcher er unter der Einkleidung einer Vertheidigungsrede ein Enkomium auf den älteren Alkibiades ausgearbeitet hat und nicht bloss die ausserordentliche Kraft desselben zur Beherrschung der Menschen schildert, sondern auch seine Erziehung durch Perikles und seine Gesinnung und seinen Patriotismus in das schönste Licht stellt.***) Diese Thatsachen brauchen wir als Prämisse für die Schlüsse über die Chronologie des Symposium.

---

*) Vergl. Staat p. 533 D *ἕλκει καὶ ἀνάγει ἄνω, συνεριθοῖς καὶ συμπεριαγωγοῖς χρωμένη.*

**) Lys. Orat. I in Alcib. 37.

***) Isocrat. *περὶ τοῦ ζεύγους* 10, 28.

Ich möchte es nämlich für sehr wahrscheinlich halten, dass das Symposion erst nach dem Busiris des Isokrates geschrieben sei. Denn im Busiris findet sich, so viel ich sehen kann, keine Anspielung darauf; dagegen zeigt sich eine Stelle, die Isokrates nicht geschrieben haben könnte, wenn das Symposium schon veröffentlicht gewesen wäre. Er tadelt nämlich den Polykrates, dass er, obgleich er Sokrates schlecht machen wollte, ihm doch, als hätte er ihn preisen wollen, den Alkibiades zum Schüler gegeben hätte; von Alkibiades aber wüsste kein Mensch, dass er von Sokrates gebildet wäre, dass er aber weit vor Andern sich ausgezeichnet habe, darin stimmten Alle überein. Dies sagt er mit Selbstbewusstsein, weil er sein Enkomium über den Alkibiades im Sinne hatte. Mithin hätte sich Sokrates bei Polykrates vielmehr zu bedanken, weil Polykrates ihn durch seine Anklageschrift so sehr gerühmt hätte, wie keiner von denen, die gewohnt seien, ihn zu loben.*) Nun kommt zwar in Xenophon's Memorabilien eine kurze Stelle vor, wo erzählt wird, dass Alkibiades eine kleine Zeit bei Sokrates das Reden gelernt hätte, aber schnell wieder von ihm abgesprungen wäre, verleitet durch Ehrgeiz und durch die Verführungen der Weiber.**) Diese Stelle konnte daher kaum auf Isokrates einen Eindruck machen, vorzüglich wenn man bedenkt, dass er dem Xenophon feindlich gesinnt war und ihn, wie z. B. in dem Panegyrikus, wo er sonst die Namen zu nennen liebt, absichtlich übergeht.***) Plato aber hatte bisher den Alkibiades zwar im Protagoras

*) Busiris 5 *Σωκράτους δὲ κατηγορεῖν βουλόμενος Ἀλκιβιάδην ἔδωκας αὐτῷ μαθητήν, ὃν ὑπ᾽ ἐκείνου μὲν οὐδεὶς ᾔσθετο παιδευόμενον, ὅτι δὲ πολὺ διήνεγκε τῶν ἄλλων, ἅπαντες ἂν ὁμολογήσειαν. τοιγαροῦν εἰ γένοιτ᾽ ἐξουσία τοῖς τετελευτηκόσι βουλεύσασθαι περὶ τῶν εἰρημένων, ὁ μὲν ἂν σοι τοσαύτην ἔχοι χάριν ὑπὲρ τῆς κατηγορίας ὅσην οὐδενὶ τῶν ἐπαινεῖν αὐτὸν εἰθισμένων.* Die Worte *ὃν οὐδεὶς ᾔσθετο* können nicht bedeuten: „der so beschaffen war, dass man in seinen Handlungen die von Sokrates erhaltene Bildung nicht erkennen konnte", weil sonst der Gegensatz gegen das *ὁμολογήσειαν* verloren ginge. Denn während Dies allgemein zugestanden ist, wird Jenes Niemand einräumen. Es handelt sich also bloss um die Thatsache der Schülerschaft, nicht um den Erfolg, da man allgemein die Auszeichnung des Alcibiades anerkennt. Mithin kann die Deutung der Stelle und ihre Consequenzen nicht angefochten werden.

**) Memorab. I, 2.

***) Panegyric. 146 *οὐκ ἀριστίνδην ἐπειλεγμένους* und 148 *τῶν στρατιωτῶν συμμεινάντων*, immer ohne Xenophon zu rühmen.

schon als ritterlichen jungen Mann erwähnt, den Sokrates liebte und der sich auch des Sokrates annahm gegen die angeseheneren Sophisten;*) er hatte ihn im Staate p. 494 C auch, ohne ihn zu nennen, charakterisirt; aber man könnte nicht mit Wahrheit sagen, dass er von Alkibiades als einem Schüler des Sokrates bis zur Zeit des Isokrateischen Busiris schon gesprochen hätte. Mithin scheint Isokrates im Rechte zu sein, wenn er sagt, dass Niemand etwas davon wisse, Alkibiades sei von Sokrates gebildet. Es wäre aber lächerlich gewesen, hätte Isokrates so etwas nach der Lectüre des Symposion ausgesprochen.

Da aber die elende Anklageschrift des Polykrates gegen Sokrates erschienen war und der angesehenste Redekünstler Isokrates ebenfalls den Sokrates herabsetzte, indem er behauptete, Sokrates sei noch nie so gelobt als von seinem Ankläger Polykrates, der die Bildung des Alkibiades durch Sokrates ungeschickt erlogen hätte, so begreift man wohl eher, wesshalb Plato, der unter Sokrates' Maske redete, sich aufgelegt fand, diesen Verleumdungen entgegenzutreten und sowohl seinen Phädon zu schreiben, als bei Gelegenheit seiner Untersuchungen über das Wesen der Liebe oder der Philosophie im Symposium auch in einem Excurs mit begeistertem Humor das Verhältniss von Sokrates und Alkibiades zu erzählen, so viel er davon nach seinen Jugenderinnerungen noch wusste.**) Mithin muss das Symposion, wenn nicht alles trügt, nach dem Busiris des Isokrates verfasst sein.

Corollar: Der Phädon ist nach dem Busiris verfasst.

Der Phaidon aber freilich ebenfalls; denn ein grösseres Enkomium auf den Sokrates ist doch niemals geschrieben und die armseligen Aeusserungen des Isokrates über die Anklageschrift des Polykrates wären doch nicht möglich gewesen, wenn diese grossartige Verherrlichung des Weisen von Seiten Platon's schon zum Vergleich vorgelegen hätte.

Bedenkt man aber, dass Polykrates und Isokrates nicht nur verleumderisch und wegwerfend über Sokrates gesprochen hatten, sondern dass im Busiris Isokrates auch den Plato zu einem blossen Nachahmer des Pythagoras machen wollte, so würden sich

*) Protag. p. 309 A und 336 B.

**) Symp. p. 214 E *τἀληθῆ ἐρῶ. — — ἐάν τι μὴ ἀληθὲς λέγω, μεταξὺ ἐπιλαβοῦ, ἂν βούλῃ, καὶ εἰπὲ ὅτι τοῦτο ψεύδομαι· ἑκὼν γὰρ εἶναι οὐδὲν ψεύσομαι. ἐὰν μέντοι ἀναμιμνῃσκόμενος ἄλλο ἄλλοθεν λέγω, μηδὲν θαυμάσῃς.*

für Plato zwei Motive bei der Composition des Phaidon ergeben haben, erstens nämlich die Persönlichkeit des Sokrates, die er bisher als Quelle seiner Weisheit hingestellt hatte, in das Licht zu rücken und Liebe und Verehrung für ihn zu erregen in dem schönsten Enkomium, zweitens aber auch zugleich zu zeigen, wie der Sokrates-Plato eine eigene Philosophie lehre und sich weit über Pythagoras und Anaxagoras erhebe. Dieses letztere Motiv, welches nicht von Eitelkeit, sondern von Wahrheitsliebe und dem berechtigten Unmuthe, verkleinert und verdächtigt worden zu sein, ausging, erklärt es uns auch, wie Plato so schön die Pythagoreer Kebes und Simmias einführt, sie als treffliche Philosophen lobt, sich aber weit über sie in eigenem Gedankengange erhebt und wie er auch den Anaxagoras mit seiner mechanischen Welterklärung als einen überwundenen Standpunkt hinstellt.

Der Phaidon setzt die grossen Reisen Plato's voraus

Dass der Phaidon in die erste Stilperiode Plato's gehört, ist unzweifelhaft. Also wurde er vor dem Theätet herausgegeben. Er kann aber nicht gleich nach Sokrates' Tode, wie einige glaubten, geschrieben sein, schon darum, weil Plato im Phaidon den ausserordentlichen Nutzen der grossen Reisen hervorhebt. Dieser interessante Abschnitt ist vielmehr ein sicheres Zeichen dafür, dass Plato sich des Gewinnes bewusst war, den er selbst von seinen grossen Reisen zu den Barbaren gezogen hatte.*) Mithin muss der Phaidon nach der Aegyptischen Reise geschrieben sein. Es lohnt sich, diese Betrachtung etwas weiter auszuführen, um die Stimmung Plato's im Phaidon oder das Bewusstsein, das er von sich selbst und seiner Bedeutung hatte, darin deutlicher zu erkennen. Sokrates sagt, man müsste überall suchen, den Philosophen (ἐπῳδός) zu finden, der uns eine unumstössliche Ueberzeugung von dem Wesen der Seele verschaffen könnte, und lässt Kebes fragen, wo sie nach seinem Abscheiden einen solchen finden könnten. Natürlich kann Plato nun Niemand anders im Auge haben, als sich selbst; denn nur derjenige, der so den Sokrates reden lässt, könnte fähig sein, nach Sokrates'

*) Vergl. meine Neuen Stud. z. G. d. Begr., II, S. 108; Phaed. p. 78. *Πολλὴ μὲν ἡ Ἑλλάς, ἐν ᾗ ἔνεισί που ἀγαθοὶ ἄνδρες, πολλὰ δὲ καὶ τὰ τῶν βαρβάρων γένη, οὓς πάντας χρὴ διερευνᾶσθαι ζητοῦντας τοιοῦτον ἐπῳδόν, μήτε χρημάτων φειδομένους μήτε πόνων, ὡς οὐκ ἔστιν εἰς ὅ τι ἂν εὐκαιρότερον ἀναλίσκοιτε χρήματα. ζητεῖν δὲ χρὴ καὶ αὐτοὺς μετ' ἀλλήλων· ἴσως γὰρ ἂν οὐδὲ ῥᾳδίως εὕροιτε μᾶλλον ὑμῶν δυναμένους τοῦτο ποιεῖν.*

Tode seine Stelle zu vertreten. Er lässt nun Sokrates antworten, Hellas sei gross und darin viele gute Männer, auch gebe es viele fremde Völker, zu denen allen man reisen müsste, um einen solchen Philosophen zu suchen, und man solle nicht Geld und Anstrengung scheuen, weil man zu keinem bessern Zwecke Geld ausgeben könnte. Dies setzt natürlich voraus, dass Plato Geld und Anstrengung auf Reisen in die Fremde nicht geschont und gescheut hat und seine Reisen nicht bereut, sondern sich ihrer Früchte bewusst ist.*) Zugleich ist dadurch nun aber unser Horizont erweitert; wir blicken jetzt hin auf alle die hervorragenden Gelehrten der Erde und sind dadurch befähigt, die folgenden Worte recht zu würdigen. „Ihr müsst aber auch selbst unter Euch suchen; denn Ihr fändet wohl nicht leicht, wer dies

*) E. Curtius hat durch Betrachtung des Lebens Platon's denselben Eindruck gewonnen, den ich hier aus Platon's eigenen Worten durch Analyse entwickelte. Curtius schreibt (Griech. Gesch., III, S. 501): „Plato war der erste Athener, der in vollem Masse den Drang in sich fühlte, alle menschliche Wissenschaft in seinem Bewusstsein zu vereinigen und durch persönliche Kenntniss der bedeutendsten Zeitgenossen und Zeitrichtungen einen möglichst freien Standpunkt der Welthetrachtung zu gewinnen. Darum konnte er sich nicht wie Sokrates auf die Strassen und Plätze Athens beschränken; darum ging er nach Kyrene, um sich durch den Umgang mit dem Mathematiker Theodoros zu bilden; darum liess er sich bei den ägyptischen Priestern in astronomischer Wissenschaft unterrichten, darum suchte er in Italien die Schulen der Pythagoreer auf und knüpfte mit Archytas Freundschaft an.“ Diese Stelle erlaubte ich mir auszuziehen, damit meine Analyse nicht als kühne Hypothese, sondern als die einzig natürliche Auslegung betrachtet werden möchte. Wenn aber der Phaidon nach den grossen Reisen geschrieben wurde, so versteht sich dies von selbst auch vom Phaidros, in welchem Plato auf seine Vertrautheit mit der Fremde anspielt: p. 275 B *Ὦ Σώκρατες, ῥᾳδίως σὺ Αἰγυπτίους καὶ ὁποδαποὺς ἂν ἐθέλῃς λόγους ποιεῖς*, was nur einen Sinn hat, wenn die Zuhörer nach dem, was sie aus Herodot und anderen Reisebeschreibern wissen, den Plato nicht controliren können, da dieser mehr davon aus eigener Erfahrung weiss und ihnen auch, wenn er will, etwas aufbinden kann. U. v. Wilamowitz-Moellendorff (Philol. Untersuchungen, I, S. 221) glaubt freilich das Entgegengesetzte erschliessen zu können. Er sagt: „Dass der Verfasser des Phaidros Aegypten noch nicht kennt, zeigt sich klärlich darin, dass sein Gott Theuth bei der Hellenenstadt Naukratis zu Hause ist.“ Allein diese scheinbare Unwissenheit Platon's ist doch wohl leicht zu beseitigen, wenn man recht wörtlich übersetzt. Denn bei (*περί*) der Hellenenstadt heisst nicht nothwendig in derselben. Bei Naukratis aber und in der Nähe lag Hermopolis parva, die Theuthstadt, zu deren Bezirke doch wahrscheinlich auch die ganze auf dem linken Ufer des Bolhitischen Nils gelegene Umgebung von Naukratis gehörte.

besser leisten könnte als Ihr." Hiermit zeigt Plato, dass er zwar die ganze gebildete Welt kennt, aber Niemand gefunden hat, der die Schule des Sokrates und natürlich in erster Linie ihn selbst, den Plato, überträfe. Ein solches Selbstbewusstsein kann nur aus grossen Leistungen stammen und so möchte ich schon aus diesem Grunde den Staat voranschicken. Es folgt dies aber auch aus einem andern Grunde; denn da der Phaidon sicherlich nicht vor dem Busiris des Isokrates erschienen sein konnte, dieser aber ebenso gewiss auf den Platonischen Staat Rücksicht nimmt, so ergiebt sich, dass der Phaidon nach dem Staate verfasst sein muss.

Der Phaidon ist nach dem Symposion geschrieben.

Es fragt sich nun, ob das Symposion oder der Phaidon früher das Licht erblickt hat. Hier könnte man sich nun schon damit begnügen, dass die meisten gelehrten Leser beider Dialoge den Phaidon als den späteren auffassten.*) Wir wollen davon ausgehen, dass Plato durch die nichtswürdige Schrift des Polykrates und die gesinnungslose Kritik derselben von Seiten des Isokrates veranlasst wurde, ein wahres Enkomium auf den Sokrates zu verfassen, da er ja von Isokrates verhöhnt war, als pflege er Sokrates immer zu loben, hätte es aber doch nicht so weit gebracht, als Polykrates, der ihn anzuklagen versuchte. Setzen wir nun dieses Motiv bei Plato voraus, so ist es natürlich, dass er den Sokrates zuerst in das volle gesellige Leben im Symposion stellte, ihn vom Alkibiades (als Antwort auf den Hohn des Isokrates) preisen liess und ihm die Palme vor allen den versammelten glänzenden Gelehrten und Dichtern reichte. Ebenso natürlich aber ist es, dass er dann erst die Tragödie des Phaidon folgen liess, und die umgekehrte Ordnung würde gegen die allgemeine Wahrscheinlichkeit verstossen und könnte nur, wenn

Der ibisköpfige Gott, der Herr von Hermopolis, der Herr des göttlichen Wortes, der Schreiber der hohen Götter, muss also grade in dieser von Plato angezeigten Gegend eine besondere Verehrung genossen haben und so konnte Plato diesen Mythus, sofern er ägyptisch ist, am Besten in Naukratis kennen lernen, da die Berichterstatter den Plato nicht über Heliopolis hinaus weiter nach Süden ziehen lassen. Ich wüsste wenigstens nicht zu sagen, wo Plato, wenn er aus eigner Anschauung sprechen wollte, den Thoth besser localisiren könnte als in Hermopolis in der Nähe von Naukratis.

*) Z. B. Schleiermacher, Susemihl, Michelis.

wirklich zwingend scheinende Gründe vorlägen, in Erwägung gezogen werden. Der Phaidon giebt aber auch seinem philosophischen Inhalte nach eine reichere Ausbeute als das Gastmahl und zeigt, dass Plato in der Erkenntniss der Ideen zu viel exacteren Kriterien fortgeschritten ist, als Staat und Gastmahl verrathen.

Panätius und Phaidon.

Interessant ist auch, dass sich durch diese Motivirung nun endlich erklären lässt, wesshalb der Phaidon immer zum Stützpunkte der Behauptung wurde, als habe Plato eine individuelle Unsterblichkeit lehren wollen. Schon im Alterthum sah man sich durch den Phädon gehindert, eine consequente Auffassung der Platonischen Philosophie zu gewinnen und daher ist es merkwürdig und lehrreich, dass sich der in Plato's Denken tiefer eingedrungene Panätius*) zu der Gewaltsamkeit verleiten liess, den Phaidon aus der Liste der ächten Platonischen Dialoge zu streichen, weil nur in diesem die individuelle Seele zu einem ewigen und absoluten Princip gemacht zu werden schien, was, wie er richtig erkannte, vom Standpunkte Plato's betrachtet nur für eine Albernheit gelten konnte, da alles Individuelle nach Platonischer Lehre nur durch Theilnahme (μέθεξις) an einem Allgemeinen (εἶδος) entsteht und als entstanden auch vergänglich ist, wenn es nicht wie die Sterne zu einem bestimmten Zwecke in der Existenz erhalten wird. Nimmt man die früheren Dialoge, Staat und Symposion, so ist von individueller Unsterblichkeit keine Rede. Der Staat lässt die Individualität durch gute Züchtung erst entstehen und befördert die schlecht gelungenen ohne Rücksicht auf ihre unsterbliche Würde ohne Weiteres in den Tod, wie er auch den

*) Vergl. hierüber die vorzügliche Schrift von Rud. Hirzel, Untersuch. zu Cicero's Ph. Schr., 1877, S. 232, der gegen Zeller die Richtigkeit dieser Thatsache feststellt. Hirzel ist mit meiner Auffassung Plato's nicht einverstanden; ich bedaure darum, dass er nicht gezeigt hat, dass es im Platonischen System individuelle Principien geben könne. Andre Gelehrte stimmen mir wohl darin zu, dass der Gedankenzusammenhang der Platonischen Lehre die individuelle Unsterblichkeit ausschliesse; allein sie trotzen auf das Recht, das Plato habe, inconsequent zu sein. Dies armselige Recht will ich nicht bestreiten; allein dann gehörte die Unsterblichkeitslehre erstens nicht in das Platonische System und zweitens wäre auch nicht bewiesen, warum es nicht natürlicher und vernünftiger sei, durch eine liberalere Lockerung des Zügels der Rede dem Plato die Consequenz wiederzugeben.

unheilbar Kranken die Heilkunst versagt, nicht weil sie im Jenseits behaglicher und besser leben könnten, sondern weil sie kein Recht auf Existenz haben. Im Symposium fliesst Seele und Leib in Heraklitischem Flusse und bleibt nur als „immer Neues" im Werden. Nehmen wir die späteren Dialoge, so ist die Seele des „Phaidros" durch die ganze Welt in immer wechselnden Gestalten ausgebreitet und es gehörte grosse Schwergelehrigkeit dazu, um nicht zu merken, dass man sich nicht pedantisch und kurzsichtig an ein einzelnes Wort hängen darf, das nach dem Zusammenhang eine ganz andre Bedeutung hat und nur der dichterischen Darstellung zu Liebe so gefasst wurde. Im Timaios und in den Gesetzen aber wird den Individualisten von selbst der Athem enge, wenn sie an die Zeugungsgesetze erinnert werden und an die Drahtpuppen (θαύματα) und an den Fackeltanz des Lebens.

Folglich ist, wie Panätius ganz richtig erkannte, nur der Phaidon unbequem für eine consequente Auffassung des Platonischen Systems. Wenn wir nun aber das Motiv der Composition bedenken, so wird es uns ganz natürlich erscheinen, dass grade im Phaidon dieses Missverständniss des Platonischen Gedankens durch die Darstellung selbst erzeugt werden musste. Die Unsterblichkeitsfrage wird nämlich angeschlossen an die Person des sterbenden Sokrates. Also liegt sofort nichts näher, als anzunehmen, es handle sich um das Weiterleben dieser individuellen Person nach dem Tode. Nun ist die Schrift zugleich ein Enkomium und soll nicht bloss Begriffe des Systems erörtern, sondern offenbar auch als ein Werk der Redekunst zum Gemüthe sprechen. Dadurch ist ein gewisser populärer Charakter angezeigt. Die Begriffe der Philosophie von den Ideen als unserm ewigen Sein, zu dem wir philosophirend, d. h. sterbend, gelangen, sind aber nicht für ein grösseres Publikum. Plato knüpfte daher mit grosser Kunst wie im Gorgias an die Religion an. In den Mysterien wird das Jenseits beschrieben und die grosse Entscheidung über unsere jenseitige Glückseligkeit liegt in der Gerechtigkeit, Mässigkeit und aller Tugend in unserm diesseitigen Leben. Nun ist aber diese zukünftige Abscheidung von dem Körper und der Sinnlichkeit das schönste Bild für dieselbe Abscheidung, die zur Erhebung zum reinen Denken erforderlich ist, und die Seligkeit dort im Umgang mit den Göttern ein Bild für unsern Umgang mit den Ideen in der reinen Erkenntniss, die

Tugend auch Bedingung für die Möglichkeit, die Ideen zu erfassen. Mithin musste sich Plato damit begnügen, seine Lehre soweit anzudeuten, dass seine ächten Schüler, wie z. B. Schleiermacher, ihn verstehen konnten. Die ihn sonst verstanden, aber für die Freiheit der Poësie den enthusiastischen Geist nicht besassen, wie z. B. Panätius, mussten daher den Phaidon für unächt erklären. Diejenigen aber, die für das reine Denken weniger zugänglich sind und desshalb Plato auch in den übrigen Werken nicht recht verstehen, merken weder mit Panätius den Widerspruch gegen die Platonische Lehre, noch mit Schleiermacher den in Metapher und Mythus künstlerisch verborgenen Sinn, sondern folgen bloss als Thyrsusträger der populären religiösen Ausdrucksweise und geniessen im Phaidon die Begründung der individuellen Unsterblichkeit oder gar mit Michelis auch die Auferstehung des Leibes. Habeant sibi!

§ 2. Der Theätet.

Bestimmung des terminus a quo.

Aus der Vorrede des Dialogs erkennen wir nicht genau, welcher Kampf bei Corinth es gewesen sei, in dem Theätet verwundet wurde. Man könnte an die sogenannte grosse Schlacht denken im Jahre 394,*) aber auch an den Kampf bei Corinth 392, wo Athenische Hopliten unter Kallias mitwirkten. Auf die Schlacht bei Lechäon muss man verzichten, weil Theätet, der Freund der Wissenschaft, nicht als Söldner unter Iphikrates gekämpft haben kann. Aber auch an 394 möchte ich nicht denken, weil die Athener damals besiegt wurden; es kann zwar einer als Held auch in einer verlornen Schlacht gelten; natürlicher aber ist es, wenn man Jemand feiern will, seine Theilnahme an einem glänzenden Ereigniss zu erwähnen. Als ein solches aber galt vorzugsweise die Bezwingung der Spartanischen Mora. Dass aber Munk's und Ueberweg's Vermuthung, es sei ein Kampf unter Chabrias im Jahre 368 gemeint gewesen, völlig hinfällig ist, versteht sich von selbst, sobald man nicht gewillt ist, den Dialog von einem Sechziger schreiben zu lassen. Mithin bleibt das Jahr 390 als die passendste Zeit auch für das Lebensalter des Theätet übrig, wo er etwa gegen dreissig Jahr alt sowohl wegen seiner Tapferkeit gerühmt werden, als auch schon durch mathematische Entdeckungen

*) Xenoph. Hell. Gesch., IV, 2.

ausgezeichnet sein konnte. Ich vermuthe auch, dass Plato in diesem Treffen mitgekämpft hat und selbst Augenzeuge der Tapferkeit seines jungen Freundes war.

Der Theätet ist nach Staat und Symposion verfasst.

Da der terminus a quo auf diese Weise bestimmt ist, so müssen wir nun die Beziehungen zu den in die folgende Zeit fallenden Dialogen, zum Staate, Symposion und Phaidros untersuchen. Dass der Theätet nun vor dem Phaidros geschrieben sei, das würde ich gern schon aus der den Stil betreffenden Bemerkung im Proömium des Theätet folgern, weil Plato hier zuerst auf eine solche Wandlung seiner Darstellungsform aufmerksam gemacht hat. Allein da Schaarschmidt*) zwar mein Raisonnement über „die Reihenfolge der Platonischen Dialoge" anerkennt, aber es doch für möglich hält, dass auch schon vor dem Theätet wenigstens ein Dialog in der neuen Form geschrieben sein könnte: so will ich bekennen, dass ich die allgemeine Möglichkeit, wenn auch nicht die Wahrscheinlichkeit dieser Annahme einräume. Wenn man nämlich glaubt, dass Plato seine eigene Schriftstellerei mit unter die im Staate gegebene Norm eingliedern wollte, wie dies wohl recht wahrscheinlich ist, so könnte man auch erwarten, dass die erste Abweichung davon einer ausgesprochenen Entschuldigung und Erklärung bedurft hätte und dass insofern der Theätet der erste Dialog dieser neuen Kunstform sein müsste. Allein da die allgemeine Möglichkeit, dass er schon vorher einmal diese Kunstform riskirt habe, nicht ganz abgestritten werden kann: so wollen wir in diesem Falle auf jenes Argument verzichten und es nur dann als Stütze mit geltend machen, wenn sich aus andern Gründen die frühere Abfassung des Theätet ergeben hat. Dass er aber nach dem Staate und nach dem Symposion geschrieben ist, das wird durch diesen Gesichtspunkt festgestellt.

Der Theätet muss vor dem Phaidros verfasst sein.

Ein Argument entspringt aber sofort aus dem Verhältnisse zum Panegyrikus, den der Phaidros, wie oben nachgewiesen, voraussetzt, während der Theätet in einer Zeit geschrieben sein muss, wo diese glänzende Rede noch unbekannt war. Denn der stolze polemische Excurs, in welchem Plato die Kunst der Rhetoren mit der Beschäftigung der Philosophen vergleicht,**) würde,

*) Philosoph. Monatshefte, 2. Heft, 1880, S. 118.

**) Theaet. p. 172 C seqq.

scheint mir, der Einwendung unterliegen, dass solche Arbeiten, wie der Panegyrikus, doch nicht zu der Charakteristik der Rhetoren passen, während sie andererseits auch entfernt keine Aehnlichkeit mit der Schilderung der Philosophie haben. Die Rhetoren werden dort nämlich als Sclaven dargestellt, welche in Dienstbarkeit arbeiten, weil ihr Herr, der Richter, dasitzt, dem sie schmeicheln und gefallen müssen, wesshalb sie zur Lüge und Verdrehung ihre Zuflucht nehmen und auch sich sputen in ihren Reden, weil das abfliessende Wasser der Uhr sie zur Eile treibt, so dass, wer von ihnen erzogen wird, eine sclavische Sinnesart davon trägt. Die aber, welche zu „unserem Chor" gehören, sagt Plato, sind wie freie Herren; sie reden immer in freier Musse und die Rede ist ihr Knecht und hat zu warten, so lange es ihnen beliebt. Sie wissen nicht einmal den Weg zu den Gerichtshöfen und dem Rathshause und kümmern sich gar nicht um die gegebenen Gesetze und Volksbeschlüsse und ebensowenig um den Stadtklatsch über die Persönlichkeiten; ihr Leib nur wohnt in der Stadt, ihr Geist aber ermisst Erde und Himmel und erforscht die ganze Natur u. s. w. Sollen wir sagen, dass diese Charakteristik passend gewesen wäre, wenn Plato den Panegyrikus in der Hand hielt? Wenn das Lob des Isokrates im Phaidros passend war und auch uns so erscheint, so muss der Theätet in eine frühere Zeit fallen, wo die Redner und ihre Schulen noch bloss für die Vorbereitung zur Advocatur und für die Volksversammlungen arbeiteten, mithin vor 380. Während Plato im Phaidros von Isokrates sagt, dass er alle früheren Redner wie Kinder übertreffe, so sagt er hier im Theätet, dass die Rhetoren, wenn sie im Privatgespräch den Philosophen Rede stehen sollen, Kinder nicht übertreffen.*) Ich schliesse daraus, dass im Theätet Plato noch keine Veranlassung fand, den Isokrates vor allen andern Rednern auszuzeichnen, weil dieser seine neue Bahn noch nicht beschritten hatte.

Der Theätet ist nach dem Busiris verfasst.

Dagegen sind die heftigen Ausfälle unseres Philosophen gegen die Rhetoren der Art, dass die früheren Schriften des Isokrates, seine Sophistenrede, seine Helena und selbst sein Busiris sehr gut mitgemeint sein können, obwohl es ersichtlich ist, dass Plato noch viele andre

*) Theaet. p. 177 B *ὥστε παίδων μηδὲν δοκεῖν διαφέρειν.* Phaedr. p. 279 *πλέον ἢ παίδων διενέγκοι τῶν πώποτε ἁψαμένων λόγων.*

Redner und Redekunstprofessoren im Auge hatte. Wenn man aber z. B. in der Helena die Angriffe des Isokrates gegen diejenigen liest, die sich weder um Privatangelegenheiten (Gericht), noch um Staatsangelegenheiten (Rathshaus) bekümmern, sondern sich an solchen Reden freuen, die auch zu gar nichts nütze sind,*) so mag das wohl gegen Polykrates mit seinem Lobe des Salzes gemünzt gewesen sein; es ist aber keine Frage, dass es zugleich auf den im Proömium getadelten Philosophen ging, der immer zu beweisen suchte, dass Tapferkeit und Weisheit und Gerechtigkeit dasselbe sei und eine Wissenschaft von Allem gelte,**) wie denn auch die Schüler des Isokrates diese Anwendung von seinen Worten an den Mann gebracht haben werden. Desshalb gilt die verächtliche Schilderung der Rhetoren im Theätet, die wie Sclaven auf ihren Herrn im Gerichtshofe und Rathshause passen müssen, und die Darstellung der Philosophen, die nicht einmal den Weg zum Markte wissen wollen, weil sie dergleichen verachten, und die sich gern von einer Thracischen Sclavin wie von einem Isokrates auslachen lassen, offenbar diesem Redner auch. Und wenn er auch im Busiris sich scheinbar gelehrig dem moralisch-religiösen Standpunkte angeschlossen hatte, so war doch Hypokrisie und Diabolie genug auch in dieser Rede, und Plato hatte Grund, wenn Isokrates den Polykrates ermahnte, er möge, um nicht selbst für schlechter zu gelten,***) solche Enkomien unterlassen, seinerseits hinzuzufügen, dass solche Enkomien (wie deren Polykrates eins geschrieben) eine Beschreibung von Sauhirten wäre und dass die Isokrateische Ermahnung, die Tugend zu suchen, um nicht für schlecht, sondern für gut zu gelten, ein Altweibergeschwätz sei.****)

§ 3. Entwickelung des Platonischen Gottesbewusstseins als Indicienbeweis für die Reihenfolge der Dialoge.

Interessant an sich und für die Reihenfolge der Dialoge ein Indicium ist auch die Zunahme des Selbstbewusstseins bei Plato. Dies lässt sich nun schwer im Allgemeinen bestimmen, wenn man

*) Helena 6.

**) Ibid. 1.

***) Busiris 49 *ἐξ ὧν μήτ' αὐτὸς χείρων εἶναι δόξεις.*

****) Theaet. p. 176 B *ἵνα μὴ κακὸς καὶ ἵνα ἀγαθὸς δοκῇ εἶναι· ταῦτα γάρ ἐστιν ὁ λεγόμενος γραῶν ὕθλος.*

etwa den Ton, in welchem er die Gegner abfertigt, dafür heranziehen wollte; allein man muss versuchen, messbarere Grössen zu wählen. Zu dem Zwecke muss man etwas Einzelnes wählen, welches zugleich die ganze Fülle des Selbstbewusstseins ausdrückt. Dies liegt nun offenbar, da sich Plato bald über alle Zeitgenossen stellte, in seinem Verhältnisse zur Gottheit. Die höchste Stufe der Selbstachtung konnte er doch nur erreichen, wenn er sich selbst für einen Gott hielt. Wir wollen also den Weg verfolgen, der zu diesem höchsten Ziele führt.

„Staat."

Im Staate nennt er nun bloss seine Brüder ein göttliches Geschlecht (*θεῖον γένος*),*) indem er gewissermassen eine Entschuldigung dafür hat, weil dieses ein dichterisches Wort war, das er nur wiederholte. Er erklärt aber die Gültigkeit des Wortes dadurch, weil sie sich nicht von der gemeinen menschlichen Ungerechtigkeit verkehren liessen, sondern an das Gute und das Recht im Wesen der Dinge glaubten,**) und er will einen Herold miethen, um es überall verkünden zu lassen, dass Ariston's Sohn die Glückseligkeit nur in die Gesinnung setzt, der Schein möge sein, wie er wolle.

Symposion.

Im Symposion bildet er die Theorie über das Verhältniss von Gott und Mensch etwas genauer aus. Plato findet nämlich als höchste Gegensätze das immer identische Sein und das immer fliessende Werden, welches mit dem Nichtsein verflochten ist. Nun zeigt sich, dass der Mensch nach Leib und Seele an diesem fliessenden Werden Theil hat und desshalb sterblich ist. Das ewige identische Sein aber nennt er im Gegensatz dazu den Gott und dieser kann mithin sich mit dem Menschen nicht mischen.***) Wir bedürfen daher einer vermittelnden Kraft, welche den Verkehr und die Gemeinschaft zwischen diesen entgegengesetzten Elementen herstellt und diese nennt Plato das Dämonische und betrachtet als den hauptsächlichsten Dämon die Liebe (*ἔρως*), welche das

---

*) Vergl. oben S. 54.

**) Pol. p. 580 B *μισθωσώμεθα οὖν κήρυκα, ἢ αὐτὸς ἀνείπω, ὅτι ὁ Ἀρίστωνος υἱὸς τὸν ἄριστόν τε καὶ δικαιότατον εὐδαιμονέστατον ἔκρινε.* Vom Bruder gesagt gilt es natürlich in erster Linie vom Schriftsteller selbst.

***) Symp. p. 204 *θεὸς δὲ ἀνθρώπῳ οὐ μίγνυται· ἀλλὰ διὰ τούτου* (nämlich den Dämon oder die Liebe) *πᾶσά ἐστι ἡ ὁμιλία καὶ ἡ διάλεκτος θεοῖς πρὸς ἀνθρώπους,*

All mit sich zusammenbindet und die Gebete der Menschen den Göttern, die Befehle der Götter den Menschen vermittelt und so Gespräch und Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch stiftet.*) Demgemäss sind alle Künste und alle Klugheit, die bloss auf das Menschliche und Vergängliche sehen und dieses verstehen, banausisch; diejenigen Männer aber, welche es auf Vermittelung des Menschen mit Gott anlegen, dämonisch**) und da das Gute von den Göttern kommt, so sind sie eudämonisch.***) Allein es giebt noch eine höhere Stufe, denn der Dämon der Liebe treibt uns dazu die göttliche Seite in die menschliche Natur aufzunehmen. Da das Göttliche nun das Ewige und Unsterbliche ist, so nimmt dadurch das Sterbliche am Unsterblichen Theil, aber nur soweit, als dies möglich ist, nämlich durch fortwährende Erneuerung und Wiedererinnerung und Zeugung, sowohl dem Leibe als der Seele nach, so dass wir nie dieselben Menschen sind, sondern immer neugeboren.†) Die erotischen Werke führen uns aber immer höher über das körperlich Schöne, Sittliche und die einzelnen Wissenschaften hinaus in das grosse Meer der Schönheit zu der einen Wissenschaft von dem Schönen an sich selbst.††) Dieses reine, eingestaltige und ungemischte Schöne wird nun von der Philosophie als das letzte Ziel (*τέλος*) geschaut und ist das göttliche Schöne, und diejenigen, welche es schauen, sind daher gottgeliebt und unsterblich, so lange sie es schauen.†††)

Wir können daher sagen, dass Plato im Symposion sich bewusst war, ein Gottgeliebter zu sein und unsterbliches Leben

---

*) Ibid. p. 202 E *καὶ γὰρ πᾶν τὸ δαιμόνιον μεταξύ ἐστι θεοῦ τε καὶ θνητοῦ — — ἐν μέσῳ δὲ ὂν ἀμφοτέρων συμπληροῖ, ὥστε τὸ πᾶν αὐτὸ αὑτῷ ξυνδεδέσθαι.*

**) Ibid. p. 203 *δαιμόνιος ἀνήρ.*

***) Ibid. p. 205 *εὐδαίμονες.*

†) Ibid. p. 208 *οὐδέποτε οἱ αὐτοί ἐσμεν οὐδὲ κατὰ τὰς ἐπιστήμας. — ταύτῃ τῇ μηχανῇ θνητὸν ἀθανασίας μετέχει, καὶ σῶμα καὶ τἆλλα πάντα, ἀδύνατον δὲ ἄλλῃ.* Die von Siebeck vertheidigte Lesart *ἀθάνατον* für *ἀδύνατον* ist weniger gut, weil sie den Gedankengang verlässt und auf etwas anderes abspringt, was wir von Plato ja schon längst gehört haben, dass nämlich das Unsterbliche auf eine andre Weise unsterblich sei, nämlich durch seine ewige Identität. Hier aber handelt es sich eben vom Menschlichen oder Sterblichen und wie dieses allein an der Unsterblichkeit Theil haben könne.

††) Ibid. p. 210 D *ἐπιστήμην μίαν τοιαύτην ἥ ἐστι καλοῦ τοῦδε.*

†††) Ibid. p. 210 E seqq., p. 212 *θεοφιλεῖ γενέσθαι.*

in sich zu tragen, so lange er philosophirte, und dass er sich über die bloss dämonischen Naturen und weit über die banausischen Naturen der Redner, die bloss Menschliches denken, erhob.

Man müsste aber streitsüchtig eine These vertheidigen wollen, wenn man leugnete, dass Plato hier im Symposion noch sehr unklar war, sowohl über die Art des Seins dieses an uud für sich seienden Schönen, als über die Art, wie wir es schauen (*θεᾶσθαι*) und mit ihm zusammen sind (*ξυνεῖναι*). Sobald er das Symposion von sich abgelöst hatte, musste sein Geist darum von den Problemen getrieben werden, wie er die Gemeinschaft des Sterblichen und Unsterblichen und die Art der Erkenntniss näher bestimmen könnte, d. h. er musste zum Theätet und zu dem Sophistes kommen. Mit jedem dieser Dialoge musste auch sein Selbstgefühl wachsen, weil der Gott nothwendig immer enger mit seinem Sein und seinem Erkennen zusammenfloss.

Theätet.

Es wundert uns desshalb nicht, wenn er einerseits die im Symposion skizzirten Gedanken von der Liebe und wie alle Menschen an Leib und Seele schwanger sind und zu gebären verlangen,*) im **Theätet** durch eine methodische Hebammenkunst der Philosophie weiter ausgestaltet,**) andererseits den Begriff des Wissens und der Erkenntniss im Theätet einer neuen und gründlichen Untersuchung unterzieht, endlich auch in dem Bewusstsein seiner Gemeinschaft mit Gott fortschreitet. Obgleich sich in allen diesen Gesichtspunkten der Fortschritt des Theätet über das Gastmahl hinaus erkennen lässt, so müssen wir doch besonders auf das Letztere hier unserem Plane gemäss genauer achten.

Plato findet, dass das Böse nur im Gebiete des sterblichen Wesens (*θνητὴ φύσις*) Platz findet, vom Göttlichen aber gänzlich ausgeschlossen ist.***) Indem der Mensch aber gerecht und wahrhaft weise wird, muss er auch der göttlichen Natur ähnlich werden. Die wahrhafte Weisheit und Gerechtigkeit ist desshalb

---

*) Symp. p. 206 C *κυοῦσι γὰρ πάντες ἄνθρωποι καὶ κατὰ τὸ σῶμα καὶ κατὰ τὴν ψυχήν, καὶ ἐπειδὰν ἔν τινι ἡλικίᾳ γένωνται, τίκτειν ἐπιθυμεῖ ἡμῶν ἡ φύσις.*

**) Theaet. p. 148 E — 151 D.

***) Ibid. p. 176 *οὔτ' ἐν θεοῖς αὐτὰ* (sc. *τὰ κακά*) *ἱδρύσθαι, τὴν δὲ θνητὴν φύσιν — — περιπολεῖ ἐξ ἀνάγκης.*

Gottähnlichkeit*) und der Gerechteste ist der Gottähnlichste. Darum giebt er dem Sokrates das stolze Wort in den Mund, das natürlich auf Plato selbst zu beziehen ist, es glaubten seine Gegner, denen er eine falsche und nichtige Meinung (λῆρον) durch seine Kritik zerstört habe, er hätte es nicht aus Wohlwollen (εὐνοίᾳ) gethan, da sie fern von der Erkenntniss wären, dass kein Gott den Menschen übelwollend gesinnt ist, und so thue auch er nichts dergleichen aus Uebelwollen.**) Hier setzt er zwar sein Handeln nur in Analogie mit der Gottheit, aber in dem Worte „so auch ich" und in dem andern „kein Gott" liegt doch schon eine sehr starke Ueberzeugung von seiner Gottähnlichkeit. Nimmt man nun hinzu, dass er die Ueberzeugung gewinnt durch seine erkenntnisstheoretische Untersuchung, dass der Geist oder die Vernunft die allgemeinen Begriffe, von denen alle Erkenntniss abhängt, durch die Seele an und für sich ohne Hülfe des Leibes gewinne,***) und dass im Sein selbst die Urbilder des Lebens fest stehen,****) so schlägt sich das Sein als das Unsterbliche auf die Seite der Seele an und für sich und es wird dann unsere Weisheit die Erkenntniss dieses göttlichen Seins und ist also göttlich oder vereint mit dem Göttlichen. Mithin muss ihm seine Göttlichkeit wissenschaftlich immer klarer werden und er dadurch immer würdiger und höher von seiner Seele denken.

Im Phaidros erreicht Plato aber die Stufe, die er in dieser Beziehung nicht mehr überbietet. Viele halten den Phaidros zwar für einen jugendlichen Dialog, weil darin schöne Märchen erzählt und mancherlei abstracte Dinge in anschaulichen Gleichnissen dargestellt werden. Sie haben aber weder sich noch Andern über das Princip Rechenschaft gegeben, nach denen man über das Verhältniss der

Phaidros.

*) Theaet. p. 176 B ὁμοίωσις τῷ θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν· ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι. — C οὐκ ἔστιν αὐτῷ (sc. τῷ θεῷ) ὁμοιότερον οὐδὲν ἢ ὃς ἂν ἡμῶν αὖ γένηται ὅ τι δικαιότατος.

**) Ibid. p. 151 D οὐκ οἴονταί με εὐνοίᾳ τοῦτο ποιεῖν, πόρρω ὄντες τοῦ εἰδέναι ὅτι οὐδεὶς θεὸς δύσνους ἀνθρώποις, οὐδ' ἐγὼ δυσνοίᾳ τοιοῦτον οὐδὲν δρῶ.

***) Ibid. p. 185 E ἀλλ' αὐτὴ δι' αὑτῆς ἡ ψυχὴ τὰ κοινά μοι φαίνεται περὶ πάντων ἐπισκοπεῖν.

****) Ibid. p. 176 E παραδειγμάτων ἐν τῷ ὄντι ἑστώτων τοῦ μὲν θείου εὐδαιμονεστάτου (die Ausdrücke des Symposion), τοῦ δὲ ἀθέου ἀθλιωτάτου.

Darstellungsform zum Alter und zu der Entwickelungsstufe des Schriftstellers urtheilen muss, als wenn sich das von selbst verstände und als wenn z. B. der zweite Theil von Goethe's Faust nothwendig in die erste Zeit seiner schriftstellerischen Laufbahn fallen müsste, weil er darin viel allegorisirt und mythisirt. Sobald man einsieht, und dies muss bei etwas genauerem Hinsehen sehr bald geschehen, dass den Bildern im Phaidros eine bestimmte Theorie zu Grunde liegt, welche auch überall durch die eingemischten ganz abstracten Elemente hervortritt, so ist von Unreife und bloss poëtischem Erkennen bei Plato in diesem Dialoge keine Rede mehr. Plato schrieb den Dialog, wie ich zu zeigen suchte, ungefähr in seinem 48. Lebensjahre, und dies ist die Zeit der Reife und besten Kraft des Gedankens.

Zunächst sehen wir nun, wie Plato verächtlich von der ganzen Redekunst spricht, als wenn sie nur Menschliches betriebe und von der Philosophie wie von einer höheren göttlicheren Stufe weit abstände.*) Dann fasst er aber auch die ganze Schriftstellerei, die philosophische eingeschlossen, als ein blosses Spiel auf; denn zum Spass, und nicht als thäte man etwas Ernsthaftes, wird man mit schwarzem Wasser durch das Rohr Worte säen, die kein Leben in sich haben und sich nicht vertheidigen können.**) Im Gegensatz dazu setzt er dann die lebendige Weisheit in der Seele, die in wahrer Liebe eine andre passende Seele aussucht, um in dieser mit dialektischer Kunst zu säen den Samen, der Frucht trägt, indem er wieder als lebendige Erkenntniss in der Seele aufgeht und dort also ein glückseliges Leben schafft, welches fähig ist, sich auf dieselbe Weise fortzupflanzen und also eine unsterbliche Reihe von lebendigen Trägern der Weisheit erzeugt.***)

Diese Weisheit theilt nun Plato so, dass er sie einerseits in das Object zerlegt, welches er mit Heraklit das Weise (*σοφόν*) nennt und Gott zuschreibt, andererseits in das Subject oder das Theilnehmende, welches dem Menschen durch die Philosophie zukommt und worin die Vernunft (*νοῦς*) besteht, die allein das wahre Wesen, das Göttliche, erkennen kann.****)

---

*) Z. B. Phaedr. p. 279 A *εἴτε εἰ αὐτῷ μὴ ἀποχρήσαι ταῦτα* (der erste in der Redekunst zu sein), *ἐπὶ μείζω δέ τις αὐτὸν ἄγοι ὁρμὴ θειοτέρα.*

**) Phaedr. p. 276 C, D, p. 278 B *πεπαίσθω μετρίως.*

***) Ibid. p. 276 A, B, E, 277 A *ἀθάνατον παρέχειν — εὐδαιμονεῖν.*

****) Ibid. p. 278 D *σοφόν — φιλόσοφον*, p. 247 C und D *μόνῳ θεατὴ νῷ.* 252 *καθ' ὅσον δυνατὸν θεοῦ ἀνθρώπῳ μετασχεῖν* (das *μετέχον* und *μετεχόμενον*).

Damit man aber nicht glaube, Plato huldige hier einem unreifen Dualismus und lehre eine absurde Theilnahme des Menschen an einem von ihm substantiell getrennten Wesen, so zeigt er ausdrücklich, dass man das Wesen der Seele ohne die Natur des Alls gar nicht verstehen könne.*) Vielmehr ergiebt sich ihm, dass die Seele selbst das Princip der Dinge, das Absolute ist, von welchem alle Bewegung ausgeht und in welchem alles Sein, das Unsterbliche und Sterbliche, verknüpft ist. Sie ist darum ohne Anfang und ohne Ende und Quell alles Lebens im Himmel und auf der Erde.**) In ihr ist das Göttliche, das Schöne, Weise, Gute und die andern Ideen; in ihr ist auch das Schwere und Irdische, die Begierde des Sterblichen; die Mitte, welche beides verknüpft, ist die Liebe und der edle Zorn und die Begeisterung des heiligen Wahnsinns (*μανία*).***)

Wenn man nun diesen Zusammenhang versteht, so begreift man auch, dass dem Philosophen, der dies Göttliche in der Seele erkennt und es durch die Dialektik gliedern, definiren und dividiren kann, die höchste Ehre zuwachsen muss. Während Lysias, Thrasymachus und die Andern, die sich für weise (*σοφοί*) halten, blosse Rhetoriker seien, werde man dem Dialektiker wie den Spuren eines Gottes folgen.****) Denn der Dialektiker trägt in sich die lebendige Weisheit, das göttliche Leben in der Erkenntniss der Ideen, und ist fähig, es weiter fortzupflanzen zu einer unsterblichen Kette lebendiger und glückseliger Seelen, die alle das Princip der Bewegung in sich tragen und das Göttliche zwar nicht erzeugen, aber es erwecken und pflegen in andern Seelen durch Erziehung und Philosophie. Und nur in diesem lebt das Wissen vom Göttlichen. Dass aber die Sterne eine höhere Erkenntniss hätten und unsterbliche göttliche Persönlichkeiten wären (wie dies im ausdrücklichen Gegensatz zu Plato Aristoteles annahm), das erklärt Plato für Dichtung. Wir wüssten

---

*) Ibid. p. 270 C *οἴει δυνατὸν εἶναι ἄνευ τῆς τοῦ ὅλου φύσεως;*

**) Phaedr. p. 245 C *μὴ ἄλλο τι εἶναι τὸ αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν ἢ ψυχήν, ἐξ ἀνάγκης ἀγένητόν τε καὶ ἀθάνατον ψυχὴ ἂν εἴη.*

***) Ibid. p. 246 E *τὸ δὲ θεῖον καλόν, σοφόν, ἀγαθὸν καὶ πᾶν ὅ τι τοιοῦτον· τούτοις δὴ τρέφεταί τε καὶ αὔξεται μάλιστά γε τὸ τῆς ψυχῆς πτέρωμα.* Pag. 265 *μανίας δέ γε εἴδη δύο. — ὑπὸ θείας ἐξαλλαγῆς.*

****) Ibid. p. 266 B, C.



davon nichts und es möge sein wie es wolle;*) das aber wüssten wir, dass der Dialektiker das Göttliche erkennt und man gut thue, ihm wie der Spur eines Gottes zu folgen.**)

Wer sieht nicht, dass in dieser Lehre von dem Absoluten als der Seele, die sich in allerlei Gestalten am Himmel und auf der Erde zerlegt und verwandelt (Individuation),***) für den theistischen Gott kein Platz mehr ist. Der Gott wird bloss zu dem göttlichen Element in der Seele. Und mithin ist der Dialektiker derjenige, der von allen Lebenserscheinungen und Formen der Seele in der Welt am Meisten an diesem Göttlichen Theil hat, und wenn irgend wer als ein Gott betrachtet werden muss. Dies, wie gesagt, ist die Stufe des Selbstbewusstseins, die Plato nicht überschreitet. Er fühlt sich zwar nicht als das Göttliche, woran er theilnimmt (*μετεχόμενον*), aber als der Gott, welcher an diesem Weisen und Göttlichen theilnimmt (*μετέχον*), als ein Sohn Gottes, als eine Incarnation des Göttlichen, welches nie in irgend einer Person eine unsterbliche Existenz will, sondern die Unsterblichkeit nur in dem geistigen Sein, in den Thätigkeiten der Vernunft erzeugt und sich durch Tradition dieser dialektischen Erkenntniss an andre individuelle Seelen ein unsterbliches und glückseliges Leben verschafft. Der Phaidros lehrt den edelsten Pantheismus, der den Menschen nicht in Eitelkeit aufbläht, sondern ihn zum Bewusstsein seiner höchsten Aufgabe, den Gott zu fassen, aufruft und ihn verpflichtet, in reiner Liebe dies göttliche Leben weiter zu pflanzen und als treuer Landmann den Samen in andern Seelen zu pflegen und gross zu ziehen,†) wohl wissend, dass die individuelle Person keine ewige Dauer hat, sondern dass für den Weisen auch die Zeit des Alters mit seiner Vergesslichkeit kommt,††) wo

---

*) Phaedr. p. 246 C *ἀθάνατον δὲ οὐδ' ἐξ ἑνὸς λόγου λελογισμένου, ἀλλὰ πλάττομεν οὔτε ἰδόντες οὔτε ἱκανῶς νοήσαντες θεόν κ. τ. λ. ταῦτα μὲν δή, ὅπῃ τῷ θεῷ φίλον, ταύτῃ ἐχέτω τε καὶ λεγέσθω.*

**) Ibid. p. 266 B *τοῦτον διώκω κατόπισθεν μετ' ἴχνιον ὥστε θεοῖο.*

***) Ibid. p. 246 B *πάντα δὲ οὐρανὸν περιπολεῖ, ἄλλοτ' ἐν ἄλλοις εἴδεσι γιγνομένη.*

†) Phaedr. p. 276 E *λαβὼν ψυχὴν προσήκουσαν φυτεύῃ τε καὶ σπείρῃ μετ' ἐπιστήμης λόγους. — — ὅθεν ἄλλοι ἐν ἄλλοις ἤθεσι φυόμενοι τοῦτ' ἀεὶ ἀθάνατον παρέχειν ἱκανοὶ καὶ τὸν ἔχοντα* (den jedesmaligen Träger und Besitzer) *εὐδαιμονεῖν ποιοῦντες.*

††) Ibid. p. 276 D *ἑαυτῷ τε ὑπομνήματα θησαυριζόμενος, εἰς τὸ λήθης γῆρας ἐὰν ἵκηται.*

er sich bescheiden freut, an dem Spiel seiner Schriften sich noch aufrichten und erinnern zu können an die Gedanken, die selbst das Leben in sich tragen und Zeugungskraft besitzen, während diese Kraft nun in Andre übergegangen ist, die so der Weisheit eine Unsterblichkeit durch Tradition verbürgen. Jedes Glied in der Kette empfängt aber nicht ein ihm fremdes Gut, sondern hat die Nahrungsquelle des ewigen Lebens in sich selbst*) und wird durch den Vorgänger nur erzogen und erweckt und kann nur durch sich selbst und in sich selbst an dem Göttlichen theilhaben. Es ist Theilnehmendes und Theilgenommenes zugleich, wie ich dies als die Athanasianische Auffassung des Platonismus bezeichnet habe.**)

Obgleich ich nun nicht leugnen will, dass Plato schon früh diese Weltauffassung in sich trug, so ist sie doch von ihm mit immer wachsender Klarheit ausgesprochen, und mir scheint in dieser Beziehung der Phaidros über den Theätet hinauszugehen, sofern Beide zwar im Grunde dasselbe lehren, der Phaidros aber deutlicher und umfassender an die ganze Natur anknüpft und zuerst mit dialektischem Beweis die Seele als das Absolute hinstellt.

---

*) Ibid. p. 276 E *καὶ οὐχὶ ἄκαρποι, ἀλλὰ ἔχοντες σπέρμα.* p. 249 D *τοῦ ἀληθοῦς ἀναμιμνησκόμενος. — — πᾶσα μὲν ἀνθρώπου ψυχὴ φύσει* (ihrem Wesen nach weil das Göttliche ein Element in ihr ist) *τεθέαται τὰ ὄντα* (die Ideen), *ἢ οὐκ ἂν ἦλθεν εἰς τόδε τὸ ζῶον* (d. h. es wäre sonst keine menschliche Seele, sondern Thier oder Pflanze), *ἀναμιμνήσκεσθαι δ' ἐκ τῶνδε ἐκεῖνα οὐ ῥᾴδιον ἁπάσῃ* (daher die Auswahl der *προσήκουσα ψυχή*).

**) Vergl. meine Stud. zur Gesch. der Begriffe, S. 224.

Zweiter Abschnitt.

Literarische Fehden zwischen Plato und Aristoteles.

Wir sind gewohnt, auf Plato den Aristoteles folgen zu lassen. Aristoteles soll Plato's Lehre theils angenommen, theils bestritten und verbessert haben. Plato wird als todt oder still duldend gedacht, wenn Aristoteles ihn secirt und die Eingeweide nach pathologischer Anatomie prüft. Nun wird aber glaubhaft erzählt, dass Plato mit der Feder in der Hand gestorben ist.*) Aristoteles, der als Siebenzehnjähriger zu Plato kam, war damals etwa siebenunddreissig Jahr alt. Sollen wir nun annehmen, ein Mann von der Begabung des Aristoteles habe zwanzig Jahr lang bis zum Tode des Plato keinen kritischen Gedanken gehabt, oder nicht gewagt, Zweifel und abweichende Meinungen zu äussern? Wenn wir ihm zehn Jahr Zeit geben, dreimal so lange als unseren Studenten, um seine Studien bei Plato zu vollenden, so blieben doch von seinem siebenundzwanzigsten bis zu seinem siebenunddreissigsten Jahre noch zehn Jahr der besten und frischesten Kraft übrig, in denen er als selbstständiger Gelehrter neben Plato arbeiten konnte. Und dürften wir nach seinen späteren Leistungen vielleicht sogar annehmen, dass er schon nach fünf Jahren dazu gekommen sei, eigene Gedanken zu fassen, so hätten wir die Zeit einer halben Generation, einen Spielraum von fünfzehn Jahren gelehrter Arbeit, in denen er neben Plato und nach seinen Schriften zu urtheilen, zum Theil gegen Plato seine eigene Philosophie ausbilden konnte.

Da nun Plato bis zu seinem Tode schriftstellerisch thätig war, so müsste es bei dem lebendigen gelehrten Treiben in Athen bis zum äussersten Grade unwahrscheinlich sein, dass Plato von den abweichenden Meinungen seines kritischen Schülers nichts gehört oder darauf nicht die mindeste Rücksicht in seinen Schriften

*) Ciceron. de senect. 5: Platonis, qui uno et octogesimo anno scribens mortuus est.

genommen hätte, während er doch zeitlebens in allen seinen Dialogen alle von seiner Lehre abweichenden Ansichten der Philosophen, Sophisten, Rhetoren, Dichter und Staatsmänner der schneidigsten Kritik unterzog. War er stumpf geworden und sind seine Gesetze das Werk eines altersschwachen Greises? Oder ist vielmehr der Umstand, dass Plato häufig nur anspielend, ohne Namen und Schrift zu nennen, seine Kritik übte, daran schuld, dass seine Leser zu dem Vorurtheil kamen, er habe gegen Aristoteles kein Wort geäussert, weil er seinen Gegner nicht als Aristoteles von Stagira deutlich bezeichnete? Wenn aber dieses Vorurtheil, sobald man nur die sonstige Art der Bezeichnung seiner Gegner überschlägt, sofort wie ein Kartenhaus zusammenfällt, so bleibt allein die Forderung stehen, den Gesetzen der Wahrscheinlichkeit gemäss die Stellen zu erforschen, an denen er sich gegen seinen jüngeren Nebenbuhler gewehrt hat.

Nun habe ich schon in meiner „Platonischen Frage“, S. 123, diese Forderung gestellt und im dritten Bande der „Neuen Studien zur Geschichte der Begriffe“ vermuthet, dass unter dem jungen Aristoteles im Dialoge Parmenides auf den Stagiriten angespielt werde. Eine Vermuthung, auf die auch Tocco in seinen Ricerche Platoniche kam. Ich will aber hier versuchen, ein anderes Feld zu wählen, auf dem die Sachlage mit viel grösserer Deutlichkeit und Bestimmtheit angeschaut werden kann. Es mögen dann Andre in diesem Sinne die vielen übrigen Anspielungen erforschen, die sich zeigen werden, sobald überhaupt dieser Gesichtspunkt mit genügender Klarheit erkannt ist. Erst durch Zusammenstellung vieler solcher Punkte wird dann auch bei blödem Gesicht das Vorurtheil schwinden.

Erstes Capitel.

Angriff des Aristoteles gegen die Platonische Freiheitslehre.

§ 1. Ein Sokratisch-Platonischer Lehrsatz.

Wenn wir Xenophon glauben dürfen, so lehrte Sokrates nachdrücklich den wichtigen und paradoxen Satz, dass Niemand freiwillig Unrecht thue. Plato scheint ihm darin zeitlebens nachgefolgt zu sein und ich will nur ein paar Stellen anführen, damit wir uns lebhafter daran erinnern.

Im Protagoras bei der Erklärung des Simonideischen Gedichtes lässt Plato den Sokrates sagen: „Denn nicht so ungebildet war Simonides, dass er den gelobt hätte, der freiwillig nichts Böses thäte, als gäbe es welche, die freiwillig Böses thun. Denn ich möchte doch wohl glauben, dass kein weiser Mann annimmt, es sündige irgend ein Mensch freiwillig oder thue Hässliches und Böses freiwillig, sondern sie wissen wohl, dass alle, welche Hässliches und Böses thun, unfreiwillig handeln.“ (Protag. 345 D.) Im weiteren Verlaufe des Dialogs wird dann gezeigt, dass alle Schlechtigkeit aus Unwissenheit (ἀμαθία) hervorgehe. (Ibid. 357 D, 358 C.)

Der Staat, der später geschrieben sein muss, hält diesen Lehrsatz fest. Ich will Einiges herausheben. Plato zeigt S. 413, dass wir des Guten uns nur unfreiwillig (ἀκουσίως) berauben lassen, des Bösen aber freiwillig (ἑκουσίως). Des Guten beraubt zu werden geschieht auf dreifache Weise, entweder wie durch Diebstahl, durch Vergessen und unmerkliche Ueberredung, oder wie durch Gewalt, wenn Schmerzen uns anderen Sinnes machen, oder drittens wie durch Bezauberung, wenn die Lust uns kitzelt oder die Furcht uns einschüchtert. Der richtigen

Ueberzeugung aber oder des Guten beraubt, handeln wir schlecht. Das Schlechte also entsteht uns unfreiwillig, während das Gute allein freiwillig gethan wird.

S. 415 zeigt Plato in mythischer Rede, dass ein Gott uns verschieden gebildet hat; die welche zum Herrschen fähig sind, denen hat er bei ihrer Entstehung Gold beigemischt, den militärischen Naturen Silber, den Bauern und Handarbeitern Eisen und Erz. Die ethischen Eigenschaften der Menschen hängen also nicht von der Freiheit der Entschliessung ab, sondern werden auf eine ursprüngliche Naturanlage zurückgeführt. Es kommt darum, wie Plato S. 423 E ff. zeigt, alles bloss auf die Erziehung an und zwar besonders auf die Musik, mit deren Veränderung auch die Sitten besser oder schlechter werden. Ueber die vielen Gesetze aber spottet Plato S. 425 C. Was solle man über die Rechtsgeschäfte der Kaufleute oder mit Kaufleuten und Handwerkern, oder über wörtliche und thätliche Injurien, oder über Verordnungen von Beamten auf dem Markte und im Hafen und anderes dergleichen noch Gesetze ausarbeiten, die doch fortwährend verändert werden müssten. Die gut erzogenen Bürger würden diese Normen leicht jedesmal von selbst finden oder sie überhaupt nicht brauchen, da sie nicht wie jene Kranken leben wollten, die von ihren Ausschweifungen nicht abliessen und immer von diesem oder jenem Heilmittel Hülfe hofften. Es komme also gar nicht auf die Gesetze an, sondern einzig und allein auf die Erziehung, und die Erziehung müsse der gegebenen Natur entsprechen.

Die Gerechtigkeit (p. 435 B ff.) ist nichts anderes als das richtige Verhältniss der drei Elemente (εἴδη) in der Seele, die der Staat wie jeder Einzelne besitzen muss. Im Staate finden sie sich, weil sie in der Seele der einzelnen Mitglieder der Gesellschaft vorkommen, wie denn in den nördlichen Gegenden, bei den Thraciern und Skythen, das muthige Wesen (θυμοειδές) überwiegt, bei den Hellenen das Lernbegierige (φιλομαθές), bei den Phöniciern und Aegyptern das Geldgierige (φιλοχρήματον). — Man sieht, dass Plato im Sinne des Hippokrates schon im „Staate" die Abhängigkeit der ethischen Begabung von der geographischen Lage und Nationalität behauptete.

Obgleich aber die Menschen über das Gerechte und Schöne vielfach getäuscht werden und desshalb den blossen Schein (τὰ δοκοῦντα) suchen, so strebt doch jede Seele nach dem

wahrhaft Guten, und um dieses willen thut sie alles, wenn sie auch noch so sehr in Täuschung und Verwirrung lebt und es darum verfehlt. Die Lenker des Staats dürfen desshalb über das Wesen des Guten nicht im Unklaren sein. (Pag. 505 D ff.) Sie müssen vielmehr die Kunst der Rückführung und Bekehrung (*τέχνη τῆς περιαγωγῆς*) besitzen, um durch Gewöhnung und Uebung die trübe blickenden andern Seelen zur Erkenntniss des von ihnen erstrebten wahren Guten zu leiten. Alle andern Tugenden in der Seele sind desshalb mit körperlichen Zuständen verwandt, weil sie erst durch Uebungen entstehen, die Intelligenz aber (*ἡ δὲ τοῦ φρονῆσαι* sc. *ἀρετή*) ist ein göttlicheres Element in uns, das nicht zu entstehen, sondern nur befreit zu werden braucht von dem Bleigewicht der Lüste. (P. 518 D ff.)

Denken wir uns nun einen vollkommenen Staat in lebendiger Kraft, so kann freiwillig eine Verschlechterung, ein Abfall, eine Selbstzerstörung nicht beabsichtigt werden. Der Ursprung des eintretenden Bösen wird desshalb von Plato darin gesucht, dass die wenn auch noch so gut gebildeten Führer des Staats doch die nur empirisch (*λογισμῷ μετ' αἰσθήσεως*) zu erkennenden richtigen Zeiten, wann jedesmal die Zeugungen stattzufinden haben, nicht immer treffen können. Der Irrthum (*ἀγνοήσαντες*) ist also die erste Ursache des Uebels. Daraus aber folgt, dass die zu unrichtiger Zeit verbundenen Brautleute nicht wohlgeborene (*εὐφυεῖς*) und glückliche (*εὐτυχεῖς*) Kinder erzeugen können. Diese geringe Differenz der natürlichen Begabung bringt dann schon eine Auflösung der Eintracht im Staate und die erste Abweichung der Verfassung hervor. (Pag. 546—547 B.)

Diese wenigen Erinnerungen aus dem „Staate" genügen, um uns zu überzeugen, dass Plato auch hier lehrte, das Gute sei das natürliche Ziel jeder Seele und werde allein freiwillig begehrt, die Tugend hänge von der Begabung und Erziehung ab und sei als auf das Gute gerichtet auch freiwillig, das Böse aber müsse auf Irrthum und schlechte Erziehung und Erzeugung zurückgeführt werden und sei unfreiwillig. Detaillirte Gesetze seien überflüssig.

Da Plato diesen Standpunkt auch in den späteren Dialogen festhält, so will ich nur noch den Theätet anführen, wo das Böse oder Uebel zwar als ewiger Gegensatz des Guten gefordert, aber auf die sterbliche Natur und die Erde beschränkt wird. Von dieser müsse man sich desshalb so schnell als möglich zu

der jenseitigen göttlichen Natur wenden durch Verähnlichung mit Gott. Die Verähnlichung aber geschehe durch Erkenntniss (μετὰ φρονήσεως). Man müsse nicht nach dem Geschwätz der alten Weiber (Isokrates) um des äusseren Scheins und Ansehens willen die Gerechtigkeit suchen, oder um Strafen zu vermeiden, sondern weil in der Idee des Göttlichen auch die Seligkeit und in der Idee des Ungöttlichen auch die grösste Unseligkeit, also die eingeborene Strafe liege, die von äusseren Richterstühlen ganz unabhängig sei. (Pag. 176—177.) Diesen letzteren Gedanken führte er dann später im Gorgias glänzend weiter aus, doch sieht man deutlich, dass auch hier im Theätet die irdische Natur als Grund des Irrthums und des Bösen gilt und dass unter jenen Voraussetzungen Niemand wissentlich und freiwillig würde unselig werden wollen, wie er dies im Menon p. 78 wieder ausführlich nachweist.

§ 2. Die Kritik des Aristoteles.

Einleitung.

Der junge Aristoteles, der im Barbarenlande seine Jugend verlebt und im Hause seines Vaters, eines Arztes, seine erste Bildung empfangen hatte, kam nun siebenzehn Jahr alt, also ungefähr in dem Alter unserer Studenten, nach Athen, hörte die Vorträge des sechzigjährigen Plato, las und excerpirte seine Schriften und wurde, da Plato bald darauf nach Syrakus zu Dionysius ging, auch sich selbst und der ungestörten Reaction seiner eigenen Natur überlassen, da ihm die zurückgebliebenen Schüler Plato's nicht imponiren konnten. Man wird nicht verkennen, dass die Platonische Lehre im Widerspruch stand mit den herrschenden Ansichten im Volke, mit der Praxis der Gerichtshöfe, mit den Declamationen der Rhetoren, mit den gewöhnlichen Auffassungen der Dichter und Historiker. Ich weiss wohl, dass das Volksbewusstsein auch von der Schicksalsidee durchdrungen war; dies hinderte aber in praxi nicht die Beurtheilung der Thaten vom Standpunkte der Freiheit. Alle Ehren und Unehren in der Gesellschaft und im Staate, aller Ruhm und alle Schande, Lob und Tadel waren immer an die Voraussetzung der Freiheit des Handelns geknüpft, und jede Votivtafel in den Tempeln verkündigte die freie Entschliessung des Menschen zur Auslösung seiner Gelübde in gewissermassen äusserlichem Verkehre mit den Göttern. Plato's Lehre setzte

eine Tiefe religiöser Gesinnung voraus, die der Masse unzugänglich bleiben musste. Dass es besser sei, Unrecht zu leiden als zu thun,*) dass die Strafen durch ideale Nothwendigkeit in der Zerrissenheit und der Unseligkeit der bösen Seele liegen, ganz unabhängig von der Entdeckung und gerichtlichen Ahndung der That, und dass alles Böse Folge des Irrthums ist und unfreiwillig begangen wird: das musste dem Mann der Welt ebenso fremdartig und überraschend klingen, wie den Juden das Wort des Erlösers: „Vater, vergieb ihnen; denn sie wissen nicht, was sie thun."

Wenn wir nun von Aristoteles' Anlagen und Charakter auch nur das Allgemeine wüssten, dass seine speculative Anlage mehr receptiv als productiv war, dass er seinen Neigungen nach auf Systematisirung der Lehre und Durchdringung des Erfahrungsgebiets ausging und dass er seinem Charakter nach die religiöse Tiefe Plato's nicht erreichen konnte, sondern auf der Stufe der feineren Elemente der Gesellschaft (*τῶν ἐπιεικῶν*) stehen blieb: so dürften wir schon mit ziemlicher Sicherheit a priori zu vermuthen wagen, wie sich Aristoteles jener Platonischen Lehre gegenüber habe verhalten müssen. Es ist nämlich klar, dass er einerseits der einfachen Logik der Platonischen Gedankenfolge nicht widerstehen, andererseits aber auch von den erfahrungsmässigen Zeugnissen der Freiheit nicht ablassen konnte. Er musste also in einem ungelösten Widerspruch stecken bleiben und desshalb doch auch die strenge Formulirung der Platonischen Lehre mit Hülfe der Erfahrung bekämpfen und eine für die praktischen Verhältnisse brauchbare Formel suchen, um die Handlungen und Rechtsbeziehungen der Menschen danach in gemeinverständlicher Weise zu systematisiren.

Lassen wir nun die Vermuthungen bei Seite und hören ihn selbst; denn er ist noch mitten unter uns, da seine Gedankengänge über diese Frage vollständig erhalten sind.

Der Begriff des Erzwungenen gegen Plato gekehrt.

Im dritten Buche der Nikomachien handelt Aristoteles von der Freiheit und Imputation und geht ausführlich, freilich ohne einen Namen zu nennen, auf die Platonische Lehre ein. Seine eigene

*) Daher der spöttische Protest des Isokrates im Panathenaikus 118 gegen diese Lehre Plato's: *ἅπερ ἅπαντες μὲν ἂν οἱ νοῦν ἔχοντες ἕλοιντο καὶ βουληθεῖεν* (Böses zu thun, als zu leiden), *ὀλίγοι δ' ἂν τινες τῶν προσποιουμένων εἶναι σοφῶν ἐρωθητέντες οὐκ ἂν φήσαιεν.*

neue Theorie ist leicht zu fassen; denn sie ist nur die Definition der im positiven Recht und im Volksbewusstsein herrschenden Ansichten. Danach ist unfreiwillig (ἀκούσιον) erstens die erzwungene Handlung und zweitens die, bei welcher ein Irrthum in der zweiten Prämisse stattfand.*) Was nun die erzwungene Handlung betrifft, so zieht Aristoteles, der nur Handlungen ohne Betheiligung des handelnden oder leidenden Subjects darunter verstehen will, gegen diejenigen zu Felde, welche auch die Furcht (φόβος) oder die Lust (ἡδονή) als äussere zwingende Ursachen ansehen und schlechte Handlungen, welche aus Furcht oder Begierde begangen werden, nicht für freiwillig halten. Offenbar wird Plato hier getadelt, denn wir erinnern uns, dass Plato (vergleiche oben S. 145) ausführlich gelehrt hatte, die Menschen würden unfreiwillig des Guten beraubt, also schlecht, wenn sie, wie durch Gewalt und Bezauberung, durch Schmerzen, Furcht und Lust zu fehlerhaften Gesinnungen und Handlungen getrieben würden. Aristoteles sagt dagegen, dass hier keine äussere zwingende Ursache vorläge, wie etwa ein Sturmwind oder stärkere Menschen uns zwingen, sondern dass wir aus Furcht handelnd doch immer die Ursache der Bewegung unserer körperlichen Organe in uns selbst haben und, wenn wir auch in gewissem Sinne z. B. unsere Sachen beim Sturme unfreiwillig in's Meer werfen, dies doch in dem Augenblicke der Gefahr selbst, um das Schiff zu erleichtern, freiwillig thun. Wenn aber auch die Lust als zwingende Ursache aufgefasst würde, dann wäre ja alles, was wir gern thun, erzwungen und es gäbe überhaupt gar keine freiwilligen Handlungen mehr.

Der Begriff des Versehens gegen Plato gekehrt.

Die zweite Art des Unfreiwilligen betrifft die Handlungen, bei denen ein Versehen, ein Irrthum stattfand. Aristoteles beseitigt hier die Platonische Lehre durch eine Distinction. Man kann nämlich erstens im Irrthum sein über den Obersatz des praktischen Schlusses, indem man nicht weiss, was das Gute, Gerechte und Begehrenswerthe ist und daher das Schlechte will. In diesem Falle handele man freiwillig schlecht, „denn jeder schlechte Mensch wisse nicht, was er thun und lassen soll, und grade durch dieses Nichtwissen werde er ungerecht und böse“. Oder man kann zweitens sich über irgend einen Umstand in der zweiten Prämisse

*) Vergl. meine Neuen Stud. z. Gesch. d. Begr., III, S. 68 ff.

irren. In diesem Falle, wenn man z. B. zwei Personen verwechselt oder aus Versehen ein falsches Werkzeug ergreift u. s. w., thut einem die Handlung und ihr schlimmer Erfolg nachher leid und man bedauert oder bereut die That. Dergleichen erregt Mitleid und Verzeihung und ist unfreiwillig. Plato verwechsele nun diese beiden Arten des Irrthums und nenne die ersteren Handlungen, welche aus Schlechtigkeit begangen würden, unfrei, während sie doch nicht aus Versehen (*δι' ἄγνοιαν*) zu Stande kommen, sondern nur aus Nichtwissen. Der Sprachgebrauch meine aber mit dem Unfreiwilligen nicht dies, dass man nicht wisse, was das Heilsame und Gute sei, was alle Schlechten nicht wissen, sondern nur das Versehen; denn wegen jener Unwissenheit werde man getadelt, wegen dieser aber bemitleidet.*)

Fünf weitere Angriffspunkte gegen Plato.

Da nun das Unfreiwillige im Zwange und im Versehen liegt, so nennt Aristoteles jede Handlung freiwillig, deren Anfang oder Ursache in dem Menschen liegt, sofern er die einzelnen Umstände, die Materie der Handlung, mit Bewusstsein vor Augen hat. Und er wendet sich wieder gegen Plato, der die Handlungen aus Zorn (*θυμός*) oder Begierde (*ἐπιθυμία*) für unfrei erklärte, mit folgenden Gründen. Erstens wären dann alle Handlungen der andern lebendigen Wesen und die der Kinder unfreiwillig. Zweitens sei es lächerlich, wenn man eine und dieselbe Ursache der Handlung habe, die guten Handlungen für frei, die schlechten für unfrei zu erklären. Drittens sei es ja auch abgeschmackt, das unfrei zu nennen, was doch Gegenstand eines pflichtmässigen Begehrens wäre. Es sei aber sittlich und gut, über Einiges zu zürnen (*θυμός*) und Einiges zu begehren (*ἐπιθυμία*), z. B. Gesundheit und Erkenntniss. Viertens stehe das Kriterium des Unfreiwilligen damit in Widerspruch; denn unfreiwillige Handlungen thäten uns leid und geschähen ungern, was wir aber aus Begierde thäten, das thäten wir gern. Fünftens könne man ja ebensogut aus Vernunft (*κατὰ λογισμόν*) oder mit Ueberlegung sündigen, wie aus Zorn. Beides sei zu verabscheuen und die Affecte, bei denen keine Vernunftthätigkeit stattfindet, seien ebenso menschlich, da die

*) Eth. Nicom., III, 2, p. 1110 b. 30 *Τὸ δ' ἀκούσιον βούλεται λέγεσθαι οὐκ εἴ τις ἀγνοεῖ τὸ συμφέρον· οὐ γὰρ ἡ ἐν τῇ προαιρέσει ἄγνοια αἰτία τοῦ ἀκουσίου ἀλλὰ τῆς μοχθηρίας οὐδ' ἡ καθόλου* (im Obersatz) *ἀλλ' ἡ καθ' ἕκαστα* (im Untersatz) *κ. τ. λ.*

Handlungen der Menschen aus Zorn oder Begierde entstehen. Also sei es abgeschmackt (ἄτοπον), dergleichen für unfreiwillig zu erklären.

Das speculative Problem

Ueber diese Distinctionen des Aristoteles und über seinen Eifer, den Sprachgebrauch und das gewöhnliche Bewusstsein der Menschen zu vertheidigen, hätte Plato nur lächeln können. Aristoteles wird aber selbst über diese oberflächlichen Betrachtungen zu den tieferen Gründen fortgetrieben, da er die Gesinnung und den Willen (βούλησις) erklären soll. Indem er nämlich von dem Freiwilligen das Vorsätzliche (προαίρεσις) als Art absondert, findet er, dass der Vorsatz aus einer Ueberlegung oder Berathung (βούλευσις) hervorgeht. Nun bezieht sich aber jede Berathung nur auf die Mittel und Wege, wie ein vorausgesetzter Zweck erreicht werden könne. Mithin ist der Zweck (τέλος) das Letztbestimmende und der eigentliche Gegenstand und Inhalt des Willens (βουλητόν). Wie verhält sich nun das Wollen (βούλησις) zu seinem Inhalte, dem Zwecke? Diese Frage ist offenbar die eigentlich philosophische und mit dieser allein hat Plato zu thun, und an dieser Stelle muss desshalb die speculative Kraft des Aristoteles und seine Kritik gegen Plato geprüft werden.

Es ist nun ein recht klägliches Schauspiel, das wir da erleben. Zunächst nämlich zeigt Aristoteles, wie er aus dem grossen Gedankengefüge Plato's nicht entweichen kann. Der Zweck ist offenbar die Idee, das Gute. Mithin geht schlechthin und in Wahrheit der Wille eines jeden Menschen auf das Gute, als auf seinen natürlichen Zweck.*) Aristoteles ist sich auch bewusst, dass er bei dieser Festsetzung mit Plato gegen die Sophisten stimmt, die eine Idee im Wesen der Natur (φύσει) nicht anerkennen wollten. Und wenn er auch hervorhebt, dass nicht jeder Mensch nun wirklich das Gute zu seinem Ziele mache, sondern dass jeder nur das, was ihm gut zu sein scheint (τὸ φαινόμενον ἀγαθόν), erstrebe, so geht doch auch diese Einschränkung nicht im Mindesten aus der Platonischen Bahn, denn er fügt ja gleich in Platonischer Weise hinzu, dass nur der Gute alles richtig erkenne, dass nur ihm das Wahre auch als solches erscheine und dass er allein Richtschnur und Massstab für die

*) Eth. Nicom., III, 6, p. 1113 a. 23 ἁπλῶς καὶ κατ' ἀλήθειαν βουλητὸν εἶναι τἀγαθόν.

Ziele des Lebens sei, während die Menge durch die Lust getäuscht werde. Aber nun entsteht eben die Frage, wie bei solcher Voraussetzung sich die Behauptung halten lasse, die Schlechten handelten frei, obwohl sie ja getäuscht werden und ihren wahren Willen doch nicht erreichen, sondern wider ihren Willen handeln. Und hier zeigt sich die Schwäche an speculativer Kraft bei Aristoteles. Er überspringt zunächst das Problem gänzlich, indem er auf den Begriff von Vorsatz und Berathung zurückgeht, die sich auf die Mittel zum Zwecke beziehen und nicht auf den Zweck selbst. Da nun Handlungen, die mit Vorsatz und Ueberlegung ausgeführt werden, nach der obigen Erklärung freiwillig sind, Tugend und Laster sich aber auf solche Handlungen beziehen, so sei folglich Tugend sowohl als Laster freiwillig. Denn in unserer Hand stehe zu handeln und nicht zu handeln, und wenn nicht zu handeln unsere Sache sei, so auch zu handeln, und wenn gut zu handeln freiwillig sei, dann auch schlecht zu handeln. Also stehe es in unserer Freiheit und Macht, ein guter oder schlechter Mensch zu sein, und der Platonische Gedanke, dass Niemand freiwillig schlecht und Niemand wider Willen selig sei,*) enthalte nur zur Hälfte Wahrheit, da die Seligkeit uns zwar nicht wider Willen komme, aber die Schlechtigkeit freiwillig sei.

Nach diesem oberflächlichen logischen Exercitium, bei dem die sachliche Schwierigkeit ganz übergangen wird, sieht Aristoteles nun doch ein, dass er sich die Erinnerung an den natürlichen Inhalt des Willens, also das Platonische Problem, nicht ersparen kann. Er kommt desshalb wieder auf die Frage zurück.**) Da ist es nun interessant zu sehen, wie er sich abmüht, gegen Plato Gründe in's Feld zu führen, ohne dass er doch fähig wäre, den letzten metaphysischen Hintergrund der Frage zu würdigen. Wir wollen seine Gründe der Reihe nach aufziehen lassen.

Vier Aristotelische Argumente gegen Plato.

1. Zuerst geht er ganz roh davon aus, dass der Mensch, en bloc genommen, Ursache der Handlungen sei, wie der Vater die Ursache der Kinder. Die Handlungen können wir, meint er,

---

*) Eth. Nic., III, 7, p. 1113 b. 14 *τὸ δὲ λέγειν ὡς οὐδεὶς ἑκὼν πονηρὸς οὐδ' ἄκων μάκαρ, ἔοικε τὸ μὲν ψευδεῖ τὸ δ' ἀληθεῖ· μακάριος μὲν γὰρ οὐδεὶς ἄκων, ἡ δὲ μοχθηρία ἑκούσιον.*

**) Eth. Nic., III, 7, p. 1113 b. 17 *ἢ τοῖς γε νῦν εἰρημένοις ἀμφισβητητέον.*

auf nichts anderes zurückführen, als auf den Menschen und die Ursachen, die in ihm liegen; mithin müssen die Handlungen von uns abhängen und also freiwillig sein. Hier verzichtet Aristoteles also gänzlich auf eine weitere psychologische Analyse. Das plumpe Ganze, der Mensch, ist ihm die letzte Ursache und er stellt sich auf den ganz ungebildeten Standpunkt des Volkes, als hätte er keine Ahnung davon, dass die Ursachen, die in uns wirken (*αἱ ἀρχαὶ ἐν ἡμῖν*), wieder wie die Drähte in einer Marionettenpuppe von fremden Händen regiert werden könnten.

2. Der zweite Grund ist ein Indicienbeweis, gestützt auf den consensus omnium. Alle Privatleute nämlich und die Gesetzgeber selbst seien dieser Meinuug, da sie Strafen und Ehren austheilen; denn wenn die Handlungen der Menschen nicht frei wären und nicht von ihnen abhingen, so wären die Strafen und Belohnungen so unnütz, als wollte man einen Menschen überreden, nicht zu frieren, wenn er friert, oder nicht zu hungern, wenn er hungert. Aristoteles scheint hier also himmelweit von der Feinheit psychologischer Analyse zu seiu, die wir bei Plato finden, und nicht zu wissen, dass Ehren und Strafen selbst mächtige Ursachen sind uud auf die Entschliessungen eben so einwirken, wie der Ofen und die Speisen auf den Friereuden und Hungernden. Plato zeigt darum überall, dass Lohn und Strafe grade umgekehrt ein Beweis der Unfreiheit sind, da wir oder die Gesetzgeber durch diese Mittel die Seelen beherrschen und sie veranlassen, so zu wollen und zu handeln, wie es uns am Besten zu sein scheint, nicht wie es ihre eigene Neigung mit sich brachte; denn wenn der Mensch ganz unabhängig und frei wäre, so wäre es ja lächerlich, zu versuchen, ihn durch Ehren und Strafen umzustimmen. Wir wollen aber diesen Grund des Aristoteles im Gedächtnisse behalten, weil Plato, wie sich zeigen wird, in seiner Antwort darauf Rücksicht nimmt.

Die beiden folgenden Gründe des Aristoteles sind nur weitere Ausführungen dieses zweiten; denn er erinnert daran, dass die Gesetzgeber auch das Nichtwissen straften, z. B. bei den Berauschten, und dass sie die Fahrlässigkeit straften, immer in der Voraussetzung, dass wir frei wären, und dass es von uns abhinge, mit Bewusstsein und nicht fahrlässig zu handeln.

3. Nun erinnert sich Aristoteles daran, dass Plato ja die Handlungen der Menschen aus ihrer Beschaffenheit abgeleitet hatte. Wie ein Jeder beschaffen sei, so handle er.

Plato hatte aber die Beschaffenheit wieder auf die Naturanlage und die Erziehung*) zurückgeführt und goldene, silberne, erzene und eiserne Naturen namhaft gemacht nach dem bekannten Mythus des Dichters. Diese feinere psychologische Untersuchung lässt Aristoteles wieder ausser Acht und nimmt den Menschen von Anfang an als fertig an. Gestützt auf diese populäre Gedankenlosigkeit argumentirt er nun gegen Plato folgendermassen. Wenn man sage, Jemand sei von fahrlässiger Beschaffenheit und handle desswegen fahrlässig und es sei desshalb die Fahrlässigkeit oder auch die Ungerechtigkeit und Zügellosigkeit unfreiwillig, so vergesse man, dass diese Beschaffenheiten (ἕξεις) durch die einzelnen Handlungen erst entstehen, was jeder, der nicht gar unaufmerksam sei, bemerken müsse. Also solle man von Anfang an solche Handlungen nicht thun, dann würde man auch die zugehörige Beschaffenheit nicht erwerben, wie man auch einige Krankheiten des Leibes nicht haben würde, wenn man die bedingenden Handlungen sich nicht zu Schulden kommen liesse. Wenn nun einer ohne Selbstbeherrschung lebe und den Aerzten nicht gehorche, so sei er freiwillig krank und ebenso sei die Ungerechtigkeit von uns abhängig und freiwillig; denn den losgelassenen Stein könne man zwar nicht zurücknehmen, aber man brauche ihn ja nicht zu werfen. — Es ist ersichtlich, dass diese Argumente völlig gedankenlos sind, da sie voraussetzen, dass die Menschen von Haus aus völlig ausgewachsen, erfahren und vernünftig wären und, ehe sie überhaupt handeln und leben, schon die zukünftigen Folgen ihrer Thaten überschlügen. Kurz, statt zu untersuchen, wie die ersten Handlungen zu Stande kommen, setzt Aristoteles mit volksthümlicher Naivetät voraus, dass wir dabei völlig frei wären, als wenn die Kinder als Greise geboren würden.

4. Am Schlusse dieser ganzen Argumentation merkt Aristoteles aber selbst, dass er die eigentlichen Gründe Plato's noch gar nicht getroffen hat. Er war zu lange in der Schule, um sie

*) Ich habe im Folgenden mehr die Naturanlage berücksichtigt; es folgt dasselbe aber auch, wenn man an die Erziehung denkt. Darum zeigt Ramsauer in seinem Commentar zur Stelle sehr treffend den Widerspruch gegen die eigene Aristotelische Lehre in Betreff des *ἐκ νέων ἐθίζεσθαι*: quanto enim plus datur *τῷ ἐκ νέων ἐθισμῷ*, tanto plus conceditur in homine alieno arbitrio, scilicet *τοῦ ἐθίζοντος*.

nicht zu sehen und selbst zu theilen. Da er sie aber zugleich bekämpfen muss, um seinem populären Bewusstsein von der Freiheit zu genügen, so kommt er in eine üble Lage. Diese spiegelt sich nun in seiner Darstellung vollständig ab, so dass wir seine ganze Rathlosigkeit und speculative Schwäche dabei erkennen.

Er sagt nämlich,*) es möchte einer behaupten, die Menschen strebten alle nach dem, was ihnen als gut erscheint (φαινόμενον ἀγαθόν), sie wären aber nicht Herren über die Meinung, kraft deren es ihnen so erscheint, sondern es hinge von der Beschaffenheit eines Jeden ab, was ihm für ein Lebensziel als das Gute sich zeigte. Hierauf weiss Aristoteles nichts anderes zu antworten, als was er schon vorher sagte, dass nämlich die einzelnen Handlungen die erworbene Gesinnung (ἕξις) oder sittliche Beschaffenheit des Menschen bestimmen und dass wir also indirect auch Herren über unsere Meinungen vom Guten sind. Diese Bemerkung gehört aber gar nicht hierher, da nicht von dem schon erworbenen Charakter, sondern von den ersten Handlungen selbst und der Naturanlage gehandelt werden soll. Da er dies selbst bemerkt, so fügt er die Alternative hinzu, dass, wenn dies nicht so wäre, kein Mensch schuldig wäre, wenn er Böses thut, sondern es wäre dann bloss ein Irrthum über das Lebensziel vorhanden, da jeder glaube, sich dadurch das Beste zu verschaffen. Diesen Sokratisch-Platonischen Gedanken kann Aristoteles nun nicht widerlegen und kommt vielmehr dazu, ihn zu bekräftigen, indem er mit Erinnerung an die weitere Platonische Lehre hinzufügt, dass die Wahl des Lebenszieles nicht von uns abhinge, sondern dass man von Natur ein Auge dafür haben müsse, um richtig zu urtheilen und das wahrhaft Gute zu wählen. Darin liege eben die wahrhaft gute Natur, das Wohlgeborensein, was das Grösste und Schönste wäre und nicht von einem anderen Menschen empfangen und gelernt werden könnte. Dass dies nicht bloss die Platonische, sondern auch die Aristotelische Lehre ist, habe ich in dem dritten Bande meiner „Neuen Studien zur Geschichte der Begriffe“ S. 191 gezeigt. (Vergl. auch S. 201 und in den Studien z. G. d. B. S. 419.) Es ist desshalb interessant zu sehen, wie Aristoteles sich mit

---

*) Eth. Nicom., III, 7, p. 1114 a. 31 εἰ δέ τις λέγοι κ. τ. λ.

seiner eigenen Ueberzeugung auseinandersetzt, wenn es gilt, eine damit in Widerspruch befindliche andre Ueberzeugung zugleich festzuhalten; denn es gilt ihm als nothwendig, die Freiheit der menschlichen Handlungen zu vertheidigen. Da weiss er nun nicht tiefer auf die Gründe der Sache speculativ einzudringen, sondern *wendet sich bloss gegen die Behauptung, dass die guten Handlungen freiwillig wären*; denn, sagt er, wenn die bösen Handlungen unfreiwillig sind, weil uns die Lebensziele durch die Natur oder sonstwie gesetzt sind, so *müssen auch die guten Handlungen und die Tugend unfrei sein.* Man sieht, Aristoteles nimmt den Begriff der Freiheit hier in einem ganz anderen Sinne als Plato, der dem Aristoteles ganz wohl hätte zustimmen können und doch die Freiheit als Eigenthümlichkeit des Guten weiter gelehrt haben würde, weil das Gute der wahre Inhalt des Willens (βουλητόν), das eigentliche *Ziel der Natur sei und desshalb unmöglich wider Willen erstrebt und erreicht werden könne.* An vielen andern Stellen wird diese Platonische Lehre auch von Aristoteles bekannt und sie liegt eigentlich der ganzen Aristotelischen Ethik zu Grunde; aber Aristoteles kann an dem Punkte, der die höchste speculative Kraft erfordert und die reinste religiöse Auffassung des Lebens voraussetzt, dem Plato nicht folgen, sondern bleibt in der Rathlosigkeit, in dem Widerspruch zweier entgegengesetzten Ueberzeugungen stecken. Da er dies selbst empfindet, so schliesst er die Betrachtung, indem er zwar *die Frage unentschieden lässt*, trotzdem aber nachdrücklich sich auf die von ihm vertheidigte populäre Seite stellt. Er sagt nämlich, möchte der Lebenszweck nicht von Natur einem Jeden gegeben sein, sondern auch irgendwie von dem Menschen abhängen, oder möchte der Lebenszweck zwar durch die Natur feststehen, der Gute aber sich ihm gemäss mit Freiheit berathen und benehmen: so wäre doch in *beiden Fällen die Schlechtigkeit ebensowohl freiwillig wie die Tugend*, weil das, was bei den Handlungen, wenn auch nicht bei dem Zwecke, *durch* uns geschieht, ebensowohl bei dem Schlechten vorkommt. Nun sind wir *Mitursachen der ethischen Beschaffenheiten durch unsere Handlungen* nach dem obigen Raisonnement, auf das er immer wieder zurückkommt, und setzen dieser Beschaffenheit gemäss jedesmal die Lebenszwecke; folglich sind die Tugenden freiwillig und ebenso die Laster, denn es verhält sich mit beiden auf gleiche Weise.

Zusammenfassung.

Wir sehen also durch diese ausführliche Analyse, dass die Erwartung, die wir gleich von vornherein von Aristoteles nach der Kenntniss seiner Begabung und seines Charakters hegen durften, sich bestätigt hat. Aristoteles, von dem Bewusstsein der Tugend und ihrer Verdienstlichkeit durchdrungen, von unserer eigenen Mitwirkung bei der Charakterbildung überzeugt und von den praktischen Forderungen der Gesetzgebung und der gesellschaftlichen Verhältnisse getrieben, vermag es nicht, der religiösen Lebensauffassung Plato's zu folgen und seine Milde und Liebe in der Beurtheilung der Verirrten oder der Bösen zu theilen. Er kann zwar der Dialektik Plato's nicht widerstehen und muss einräumen, dass es eine Gabe der Natur oder eine Gnade Gottes (*θεόσδοτον*) sei, wenn einem Menschen von Jugend auf der Wille sich auf das wahrhaft Gute richte, aber er weigert sich, die Consequenzen zu ziehen. Desshalb begründet er die Lehre des Synergismus, indem er zeigt, dass der Mensch nur durch seine Handlungen oder Werke eine bestimmte sittliche Beschaffenheit erwerbe und also Mitursache*) seiner Tugenden sei. Die Determinationslehre bekämpft er, aber nicht direct, da Plato sie weder gelehrt hat, noch nach seinem System hätte folgern können, weil bei Plato Jedermann zum Guten berufen ist, obwohl nicht alle auserwählt (*ἐκλεκτοί*) sind. Aristoteles entwickelt aber überhaupt grade die tieferen religiösen Gedanken nicht, die durch Plato aufgebracht oder vorbereitet wurden, sondern springt zu den praktischen Fragen der Gesetzgebung über und definirt nur die populären Vorstellungen von der Vorsätzlichkeit und Zurechnungsfähigkeit, wie sie für das Strafrecht von Wichtigkeit sind. Daher ist es natürlich, dass in den Streitigkeiten zwischen den Reformatoren und den katholischen Theologen diese sich vorzugsweise an Aristoteles halten, der die Nothwendigkeit der Werke zur Gewinnung der Tugend, unsere Mitwirkung dabei und die Verdienstlichkeit der Tugend so nachdrücklich betont hatte, während die Lehre von der Gnade und Erwählung und von unserer dankbaren Empfängniss derselben auf Plato zurückgeht. Doch es ist hier nicht unsere Aufgabe, diese Beziehungen weiter zu verfolgen, und ich will nur kurz bemerken,

*) Eth. Nicom., III, 7, p. 1114 b. 23 *συναίτιοί πως αὐτοί ἐσμεν.*

dass die unzähligen Streitigkeiten der Kirche sowohl, als der Philosophen bis auf unsere Zeit hin von dem populären unklaren Begriff der Freiheit, des liberum arbitrium, herrühren, den Aristoteles auf die Bahn gebracht hat. Bei Aristoteles fehlt jede Analyse dieses „Wir" (ἡμεῖς), dieses „in unserer Macht" (ἐφ' ἡμῖν), d. h. des Subjects, welches Ursache sein soll, während Plato leider in dieser Beziehung auch nicht helfen konnte, da er zwar das Wir in seine Elemente zerlegt hatte, aber nun schliesslich gar kein individuelles Subject mehr übrig behielt. Die Unklarheit dieser beiden grossen Philosophen über den Begriff der Persönlichkeit und des individuellen Princips verschuldet bei der von ihnen abhängigen späteren Philosophie und Theologie die Verworrenheit des Streits über die Freiheit.

Anwendung auf das Strafrecht.

Wir wollen nun verfolgen, wie Aristoteles die Unterscheidungen zwischen den Begriffen des Freiwilligen und Unfreiwilligen auf das Strafrecht und dessen Principien anwendet. Im fünften Buche der Nikomachien (Capitel 10) erinnert er uns zunächst wieder an die oben erörterten Begriffe und geht dann zu einer Dreitheilung der Schädigungen (βλάβαι) über.

1. Aus Versehen.

Die erste Art betrifft diejenigen Handlungen, bei denen der Handelnde aus Versehen (μετ' ἀγνοίας) gefehlt hat. Diese sind unfreiwillige und also nicht ungerechte Handlungen.

2. Unrecht ohne Ungerechtigkeit.

Die zweite Art umfasst die Handlungen, die zwar wissentlich, aber nicht mit Vorbedacht und Ueberlegung (μὴ προβουλεύσας) geschehen. Diese sind freiwillig und folglich ungerechte Handlungen (ἀδικήματα). Darum werden besonders die Handlungen aus Zorn (ἐκ θυμοῦ) für nicht vorsätzlich (οὐκ ἐκ προνοίας) gehalten. Aristoteles macht hier aber einen Unterschied geltend, der bei ihm an verschiedenen Stellen wiederholt wird und eine grosse Wichtigkeit für seine ganze Sitten- und Rechtslehre hat. Er zeigt nämlich, dass man zwischen Gesinnung und einmaliger aus Mangel an Selbstbeherrschung begangener That unterscheiden müsse. Wer im Zorn handle, werde fortgerissen im Augenblick und handle zwar unrecht, aber er sei nicht ungerecht, weil seine Handlung nicht aus Ueberlegung, also nicht aus seiner

Gesinnung hervorgehe.*) Für unsere Frage hat diese Aeusserung in ihrem Wortlaut eine hervorragende Bedeutung. Es ist desshalb gut, daran zu erinnern, dass hier geschrieben steht: *ἀδικοῦσι μὲν — — οὐ μέντοι πω ἄδικοι διὰ ταῦτα.***)

3. Vorsätzliches Unrecht.

An dritter Stelle kommen dann diejenigen ungerechten Handlungen in Betracht, die nicht nur freiwillig, sondern auch vorsätzlich (*ἐκ προαιρέσεως*) vollzogen werden. Wer so handelt, ist ein Ungerechter (*ἄδικος*), weil seine Gesinnung schlecht ist. Er ist desshalb ein schlechter Mensch (*μοχθηρός*).***)

Verzeihliche und unverzeihliche Vergehungen.

Hieraus ergiebt sich nun die Verzeihlichkeit oder Unverzeihlichkeit der Vergehen. Aristoteles berührt aber diese Frage hier nur mit ein paar Worten, die auf seine früheren Untersuchungen im dritten Buche zurückweisen. Es versteht sich zunächst, dass freiwillige Schädigungen, also ungerechte Handlungen, nicht verzeihlich sind; von diesen ist desshalb nicht die Rede, da Aristoteles ja im Gegensatz zu Plato das Unrechtthun definirt als „freiwillig Jemanden schädigen".****) Es dreht sich desshalb nur um das Unfreiwillige. Hier werden die aus Versehen (*δι' ἄγνοιαν*) begangenen Vergehen als verzeihlich betrachtet; dagegen diejenigen Handlungen, bei denen eine augenblickliche Verblendung stattfindet, bei welchen also das Rechte wegen einer Leidenschaft nicht erkannt wird, in zwei Arten geschieden, von denen die eine verzeihlich ist, die andre nicht. Aristoteles hatte es zwar abgelehnt, solche Handlungen überhaupt unfreiwillig zu nennen, aber doch einen Unterschied zugestanden, da sie als gemischt aus Freiwilligem und Unfreiwilligem betrachtet werden können; sie sind nämlich „unter den gegebenen Verhältnissen" freiwillig, „an sich" (*ἁπλῶς*) aber unfreiwillig, da Niemand dergleichen zu thun wählen würde, wenn er durch die Verhältnisse nicht zu dieser Wahl genöthigt würde. Bei diesen

---

*) Vergl. meine Erörterung über die *ἀκρασία* in den Neuen Stud. z. G. d. B., III, S. 432.

**) Eth. Nicom., V, 10, p. 1135 b. 23.

***) Eth. Nic., V, 10, p. 1135 b. 25 *ὅταν δ' ἐκ προαιρέσεως, ἄδικος καὶ μοχθηρός.*

****) Eth. Nic., V, 11, p. 1136 a. 31 *εἰ δ' ἐστὶν ἁπλῶς τὸ ἀδικεῖν τὸ βλάπτειν ἑκόντα τινά.*

gemischten Handlungen besteht der Eintheilungsgrund, nach dem sie in verzeihliche und unverzeihliche geschieden werden, in der Beachtung der Grenzen der menschlichen Natur. Einiges übersteigt nämlich die menschliche Natur, wenn man es ansehen oder erleiden muss, und es wird eine unrechte Handlung verzeihlich und verziehen, wenn sie unter solchen Bedingungen stattfindet.*) Ist das Leiden (*πάθος*), welches die Besinnung raubt, aber nicht nach diesen Grenzen des Normalen und Humanen empfunden, sondern könnte ein gewöhnlicher Mensch recht gut Widerstand leisten, so werde die Handlung nicht verziehen, wie denn z. B. die Motivirung bei Euripides, wonach Alkmäon gezwungen und unfreiwillig seine Mutter tödten soll, geradezu lächerlich sei.

Schluss.

Um zu erkennen, wie Aristoteles gegen Plato Kritik übt und eine selbstständige Stellung sucht, sind diese Betrachtungen nun schon zu ausführlich; sie werden aber als Grundlage dienen, um nun wieder die Replik Plato's zu verdeutlichen. Zu diesem Zwecke hätten wir eigentlich auf ein noch grösseres Material hinblicken müssen; allein die Masse würde dann wieder die Durchsichtigkeit verhindert haben. Es wird daher gestattet sein, später dies oder das von dem Aristotelischen Raisonnement nachzuholen. Und ich will hier nur schliessen, dass Aristoteles also die Platonische Lehre auf den Kopf stellt. Während Plato gezeigt hatte, dass jede ungerechte Handlung nothwendig unfreiwillig sei, weil sie als etwas Böses dem von Natur auf das Gute gerichteten Willen nicht entsprechen könne und also nur durch Unwissenheit und wider Willen geschehe: so führt Aristoteles den Satz durch, dass jede ungerechte Handlung nothwendig freiwillig sei und dass nur bei einigen Handlungen, die nicht ungerecht, aber unrecht wären, eine Beimischung von Unfreiwilligkeit eingeräumt werden könnte, da solche Leute zwar Unrecht thun, aber nicht ungerecht sind. Bei solchen Handlungen will er denn auch in gewissen Grenzen Nachsicht üben und Verzeihung gewähren; bei den andern aber nicht.

---

*) Ibid. III, 1, p. 1110 a. 24 *ἐπ' ἐνίοις — — συγγνώμη, ὅταν διὰ τοιαῦτα πράξῃ τις, ἃ μὴ δεῖ, ἃ τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν ὑπερτείνει καὶ μηδεὶς ἂν ὑπομεῖναι.* Cfr. 1135 b. 21 *ὅσα τε διὰ θυμὸν καὶ ἄλλα πάθη, ὅσα ἀναγκαῖα ἢ φυσικά, συμβαίνει τοῖς ἀνθρώποις.* Dem *ἀναγκαῖον* entspricht das *μηδείς* der ersteren Stelle, dem *φυσικόν* die *ἀνθρωπίνη φύσις.*

Zweites Capitel.

Platon's Replik.

§ 1. Allgemeine und specielle Bedingungen der Methode und Beweisführung.

Zur Methode.

Wenn nun Plato bei Lebzeiten von Aristoteles oder irgend einem Anderen solche Kritik erfahren hätte, so würde er, falls er noch schriftstellerisch thätig blieb und bei seinen Beschäftigungen auf die von der Kritik behelligten Lehren kam, sicherlich nicht umhin gekonnt haben, die Einwendungen zu berücksichtigen und seine Stellung dazu anzuzeigen. Folglich gilt auch der umgekehrte Schluss, dass nämlich, wenn Plato auf solche Einwendungen in einer seiner letzten Schriften wirklich Rücksicht nimmt und seine Stellung dazu deutlich angiebt, unzweifelhaft vorausgesetzt werden muss, er habe vorher dahin zielende Angriffe erfahren. Die Thatsache der Replik enthält die Indication für einen vorher erfolgten Angriff. Allein das würde hierdurch noch nicht hinreichend bewiesen sein, dass diese Angriffe von Aristoteles ausgingen und nicht etwa von einem anderen Gelehrten oder von mehreren. Um auf Aristoteles und *nur* auf Aristoteles zu schliessen, dazu müssten in der Platonischen Replik entweder der Name des Verfassers oder die Schrift desselben genannt oder bestimmte Sätze und Termini citirt werden oder persönliche Wendungen vorkommen, die nur in Beziehung auf Aristoteles Sinn und Bedeutung hätten. Erst wenn diesen Forderungen vollständig genügt wäre, würden wir uns dazu verstehen, die schwerwiegende Thatsache, die ein ganzes Füllhorn von neuen Einsichten und Fragen erschliesst, anzuerkennen, dass *Plato bei Lebzeiten von Aristoteles* in

einer noch vorhandenen Schrift angegriffen sei und darauf in einer ebenfalls vorhandenen Schrift replicirt habe. Da diese Thatsache über die Chronologie der Aristotelischen Schriften, über die Entwickelungsgeschichte seiner Gedanken und seines Stils, über seine Stellung zu Plato und dessen Schülern, über seinen Ausschluss von der Nachfolge in der Akademie, über die Ordnung Platonischer Schriften und die Motive in vielen Argumentationen seiner letzten Arbeiten, über die Zeit, in welcher sie geschrieben sein müssen, über die Antriebe, die er von der Kritik selbst erfahren, und über so vieles Andre noch direct und indirect ein helles und ganz unverhofftes Licht gewähren würde: so müssen wir mit der grössten Vorsicht bei unserer Untersuchung zu Werke gehen, um einen so reichen Gewinn auch wirklich sicher zu stellen. Es muss desshalb entschuldigt werden, wenn die an sich so einfache Sache zuweilen in zu ausführlicher Weise erörtert zu sein scheint.

Nun ist sofort klar, dass wir eine Replik Plato's auf solche Einwendungen, wie sie Aristoteles oder ein Andrer in derselben Zeit gegen seine Lehren erhoben hatte, in den „Gesetzen" zu suchen haben, welches sein letztes Werk gewesen sein soll.*) Wenn wir demgemäss in den Gesetzen den Abschnitt von S. 859 B — 864 C aufmerksam lesen, so werden wir zwar keinerlei Gegner, gegen den diese Betrachtungen gerichtet wären, genannt finden und daher vielleicht nur wieder eine Bekräftigung seiner früheren Lehren darin constatiren; wenn wir aber, in Aristoteles' Werke lange vertieft, mit genügender Regsamkeit des Gedächtnisses versehen sind, so kann es nicht fehlen, dass uns die oben erörterten Aristotelischen Stellen in der Erinnerung auftauchen. Und sobald die Beziehung auf diese hervorgehoben und gezeigt ist, so muss auch ein vorher Unaufmerksamer sie sofort erkennen.

Die Replik beginnt erst im neunten Buche der „Gesetze".

In den früheren Büchern der Gesetze finden wir nun, dass Plato mit grosser Ruhe und Behaglichkeit seine alten Lehren ausführlich wieder entwickelt und die Sätze, die wir von Aristoteles angegriffen sahen, in der Weise vorträgt und begründet, als wenn

*) Es ist erfreulich, dass wir keine Untersuchung über die Aechtheit der „Gesetze" vorauszuschicken brauchen, da selbst Schaarschmidt sie anerkennt und Zeller seine frühere Unächterklärung wieder zurückgezogen hat.

kein Angriff gegen sie erfolgt wäre, so z. B. den Satz (S. 731 C), dass jeder Ungerechte unfreiwillig ungerecht und desshalb durchaus bemitleidenswerth ist, und ebenso S. 734 B den Satz, dass jeder Zügellose nothwendig unfreiwillig zügellos ist, weil das zügellose Leben unerfreulicher, das mässige erfreulicher wäre und Niemand freiwillig das Unerfreulichere und Schmerzlichere vorziehen würde. An diesen Stellen liegt kein Zeichen vor, dass Plato auf Angriffe gegen diese seine bekannten Lehren replicirte. Andererseits kann auch Aristoteles diese bestimmte Formulirung der Lehre noch nicht vor Augen gehabt haben, weil er sonst nicht wohl die lange und eingehende Argumentation Plato's S. 732 E — 734 E über den Vorzug, den grade die Tugend an Annehmlichkeit und Lust vor dem Laster voraus habe, übergangen hätte. Denn wenn er gegen die alte bekannte Lehre des Plato geltend macht, dass die Zügellosigkeit nicht unfreiwillig sein könne, weil ja das Unfreiwillige unangenehm sei, die Handlungen der Begierde aber angenehm,*) so würde ja der Vergleich mit jener Platonischen Stelle zeigen, dass dort grade das Unerfreuliche des zügellos den Begierden hingegebenen Lebens gezeigt wurde und dass Aristoteles gegen diese Gründe nichts erwidert hat, was er doch von seinem Standpunkte aus leicht hätte thun können. Ich schliesse daraus, dass **Aristoteles das fünfte Buch der Gesetze noch nicht vor Augen haben konnte, als er den Angriff auf Plato in der Nikomachischen Ethik verfasste**, sondern dass er sich bloss auf die früher bekannte Lehre bezog. Ebensowenig kann man aber, wie schon gesagt, auch bei Plato hier eine bestimmte Beziehung auf die Nikomachien finden, da sein Gedankengang die Aristotelischen Argumente nicht trifft und nicht errathen lässt. Beide Schriftsteller verfehlen sich daher in ihrer Argumentation, was wohl ein genügender Beweis ist, dass weder der eine, noch der andre die bestimmte Schrift vor Augen hatte, um deren Priorität wir eben die Frage aufwarfen.

Nachdem Plato aber an den angegebenen Stellen schon ausführlich seine Gedanken niedergeschrieben hatte, muss ihm die Aristotelische Schrift bekannt geworden sein; denn im neunten Buche der Gesetze kommt er, indem er einen **Excurs****) macht,

*) Eth. Nic., III, 3, p. 1111 a. 32.

**) Legg. p. 684 C *ὁπόθεν ἐξέβημεν δεῦρο.*

plötzlich wieder auf dieselbe Frage zurück und zwar hier mit entschieden polemischer Absicht, um sich eines Angriffes zu wehren. Hören wir seine Worte, um uns deutlicher darüber zu verständigen. Der Athener sagt: „In den früheren Reden (Buch V) glaube ich ausdrücklich gesagt zu haben, wenn aber auch früher nicht, so nehmt an, dass ich es jetzt sage. Kleinias. Was? Athener. Dass die Schlechten alle in allen Stücken unfreiwillig schlecht sind. Da dies sich aber so verhält, so muss die sich daran schliessende Behauptung diesem Satze entsprechen. Kleinias. Von welcher Behauptung sprichst Du? Athener. Dass der Ungerechte schlecht, der Schlechte aber unfreiwillig so ist. Unfreiwillig kann aber etwas Freiwilliges nicht gethan werden. Dass also unfreiwillig der Unrecht thuende Unrecht thut, muss der annehmen, welcher die Ungerechtigkeit als etwas Unfreiwilliges setzt. Darum muss ich auch jetzt dies bekennen; denn ich behaupte, dass alle unfreiwillig Unrecht thun. Wenn auch einer aus Streitsucht oder Ehrsucht sagt, sie wären wohl unfreiwillig ungerecht, viele jedoch thäten freiwillig Unrecht, so ist doch gewiss meine Rede jene und nicht diese."*) Hier ist es also nicht zu bestreiten, dass Plato mit einer gewissen Feierlichkeit seine alte Lehre gegen Angriffe vertheidigen will und emphatisch verkündet, dass er sich auch jetzt noch zu ihr bekennt.

Der Gegner kann nur Aristoteles sein.

Es fragt sich nun, wer es gewesen sein kann, der gegen Plato aufgetreten war. Wenn es bloss die Menge gewesen wäre, die in ihren Volksversammlungen Gesetze machte ohne Rücksicht auf die Platonischen Lehrsätze, so wäre eine solche Replik Plato's lächerlich. Wenn es aber ein Gelehrter war, der ausserhalb der Platonischen

*) Legg. p. 860 C *ΑΘ. Τὸ τοίνυν ἡμέτερον* (Plato's Lehre), *ὦ Κλεινία, πάλιν ἴδωμεν, πῶς αὖ περὶ αὐτὰ ταῦτα ἔχει τῆς συμφωνίας. ΚΛ. Ποίας δὴ πρὸς ποίαν; ΑΘ. Ἐν τοῖς ἔμπροσθεν λόγοις οἶμαι διαῤῥήδην ἐμὲ εἰρηκέναι πως, εἰ δ' οὖν μὴ πρότερον, ἀλλὰ νῦν ὡς λέγοντά με τίθετε* (emphatisch). *ΚΛ. Τὸ ποῖον; ΑΘ. Ὡς οἱ κακοὶ πάντες εἰς πάντα* (emphatisch) *εἰσὶν ἄκοντες κακοί· τούτου δὲ οὕτως ἔχοντος ἀνάγκη που τούτῳ ξυνέπεσθαι τὸν ἑξῆς λόγον. ΚΛ. Τίνα λέγεις; ΑΘ. Ὡς ὁ μὲν ἄδικός που κακός, ὁ δὲ κακὸς ἄκων τοιοῦτος. ἀκουσίως δὲ ἑκούσιον οὐκ ἔχει πράττεσθαί ποτε λόγον. ἄκων οὐκ ἐκείνῳ φαίνοιτ' ἂν ἀδικεῖν ὁ ἀδικῶν τῷ τὴν ἀδικίαν ἀκούσιον τιθεμένῳ. καὶ δὴ καὶ νῦν ὁμολογητέον ἐμοί* (emphatisch)· *ξύμφημι γὰρ ἄκοντας ἀδικεῖν πάντας· εἰ καί τις φιλονεικίας ἢ φιλοτιμίας ἕνεκα ἄκοντας μὲν ἀδίκους εἶναι φησίν, ἀδικεῖν μὴν ἑκόντας πολλούς. ὁ γ' ἐμὸς λόγος ἐκεῖνος ἀλλ' οὐχ οὗτος* (emphatisch).



Schule stehend gegen diese gestritten hätte, so wäre es auch dann unpassend gewesen, von Streitsucht und Ehrsucht zu sprechen, da Plato doch wohl wusste, dass ausserhalb seines Kreises eine Menge Sophisten eine ganz andre Weltauffassung besassen und von den Principien, die sie anerkannten, auch ganz andre moralische Sätze ableiten mussten. Er hätte also den Widerspruch gegen seine Lehre ganz consequent finden und seinen Kampf gegen ihre Principien richten müssen, wie dies ja seine Gewohnheit in allen seinen uns sonst bekannten Dialogen wirklich ist. Der hier vorliegende Wortlaut kann daher nur dann als passend bezeichnet werden, wenn es sich um einen Gegner handelt, der innerhalb seiner Schule, d. h. innerhalb seines eigenen Gedankenkreises, aufgestanden ist und hier Neuerungen und Abweichungen vorträgt, die Plato auf Streitsucht und Ehrgeiz zurückführt und gegen deren Verwechselung mit seiner eigenen Lehre er sich verwahren muss, indem er erklärt, seine Rede oder Meinung sei jene und nicht diese, und indem er am Schlusse der Replik, seine Begriffe definirend, die Aufmerksamkeit noch einmal auf den Unterschied lenkt mit den Worten „wie ich es lehre".*)

Dass hier nun Niemand anders als Aristoteles gemeint war, wird uns nicht gewiss durch die Tradition,**) nach welcher er noch bei Lebzeiten von Plato abfiel und Plato von ihm sagte: „er hat nach mir ausgeschlagen, wie das Füllen nach seinem Mutterpferd;" es wird uns auch nicht gewiss durch die Anklagen der späteren Platoniker, bei denen, wie bei Atticus,***) die häufigen in Beziehung auf Aristoteles angewendeten Worte *φιλονεικῶν* und *ἐφιλονείκησε* für ein Echo des Platonischen *φιλονεικίας ἕνεκα* gehalten werden könnten: auf alle diese und andre Indicien leisten wir Verzicht, da der Platonische Text uns sicherere Gründe, nämlich wörtliche Citate aus den Nikomachien darbietet.

Dass wir wörtliche Citate erwarten müssen, wird dadurch angezeigt, weil Plato in dem erwähnten Excurse über die Frage nach der Freiwilligkeit bei den schlechten und ungerechten Handlungen und über die Eintheilung der Vergehungen, Schädigungen

*) Legg. p. 863 E *ὅ γε ἐγὼ λέγω.*

**) Diog. Laert. V, 2 *Ἀπέστη δὲ Πλάτωνος ἔτι περιόντος· ὥστε φασὶν ἐκεῖνον εἰπεῖν, Ἀριστοτέλης ἡμᾶς ἀπελάκτισε, καθαπερεὶ τὰ πωλάρια γεννηθέντα τὴν μητέρα.* Man sieht nicht, ob Diogenes hier dem Hermippos oder Timotheos oder wem sonst nacherzählt.

***) Z. B. Euseb. praep. evang. XV, 8, 11 und 9, 7.

oder Verbrechen alle die Puukte berührt, die Aristoteles an den angeführten Stellen des dritten und fünften Buches der Nikomachien durchnimmt. Wenn also der Gegenstand, um den sich die Untersuchung bei beiden Philosophen dreht, ein und derselbe ist und sich die Platonische auf die Aristotelische beziehen soll, so muss auch die Aristotelische Lehre nach ihrem Wortlaute mit einfliessen, wenn die Widerlegung treffen soll.

§ 2. Sechs Citate oder Anspielungen.

1. Die Aristotelische Kritik beruhte, wie oben dargethan,*) hauptsächlich auf der Unterscheidung der einzelnen That, die wissentlich und freiwillig sei, von der Ungerechtigkeit als Gesinnung, die durch viele einzelne Handlungen sich bildet und wie ein losgelassener Stein nicht mehr in unserer Hand steht. Da Aristoteles also Unrecht thun (*ἀδικεῖν*) und Ungerechtigkeit (*ἀδικία*) entgegensetzt, so citirt Plato ihn und seine Kritik mit den Worten: „dass man wohl unfreiwillig ungerecht wäre, sagt er, Viele aber freiwillig ein Unrecht begingen“ (*ἄκοντας μὲν ἀδίκους εἶναι φησίν, ἀδικεῖν μὴν ἑκόντας πολλούς*, p. 860 E). Findet sich diese Wendung ähnlich bei Aristoteles? Ich meine ja; denn, da man in der classischen Zeit nicht pedantisch nach einem vor Augen liegenden Buche abschreibeud zu citiren pflegte, so können die Aristotelischen Worte: „sie begehen zwar Unrecht und es sind ungerechte Handlungen, die sie thun, sie selbst aber sind darum noch nicht ungerecht“ (*ἀδικοῦσι μέν, καὶ ἀδικήματά ἐστιν, οὐ μέντοι πω ἄδικοι διὰ ταῦτα*, Eth. Nic., V, p. 1135 b. 23) als citirt gelten, wie denn der von Plato präcis zusammengefasste Sinn an vielen Stellen bei Aristoteles hervortritt, z. B. p. 1136 a. 16: „jedes Unrechtthun ist freiwillig“ (*τὸ ἀδικεῖν πᾶν ἑκούσιον*) und p. 1114 a.: „freilich kann man nicht, wenn man will, gleich aufhören, ungerecht zu sein und gerecht werden“ (*οὐ μὴν ἐάν γε βούληται ἄδικος ὢν παύσεται καὶ ἔσται δίκαιος*). Der Ungerechte (*ἄδικος*) ist also unfreiwillig (*ἄκων*) ungerecht. Es kommt dann der Vergleich mit den Kranken und den Werfenden, die den Anfang in ihrer Hand haben, nachher aber ebenso wie der Ungerechte (*ἄδικος*) nicht mehr frei sind (*προεμένῳ δ' οὐκέτι, γενομένοις δ' οὐκέτι ἔξεστι μὴ εἶναι*). Wir haben hier also dem Sinne nach ein getreues, dem Wortlaute nach ein genügend anklingendes

*) Vergl. oben S. 155 und 160.

Citat, woraus jeder, der die entsprechenden Abschnitte der Nikomachien in Erinnerung hat, den Aristoteles reden hört.

2. Ein zweites Citat sehe ich in den Worten Plato's in den Gesetzen p. 861 E: „Nicht soll einer, der alle Schädigungen für Unrecht erklärt, glauben, das Ungerechte in denselben sei auch auf dieselbe Weise ein Doppeltes, nämlich theils freiwillig, theils unfreiwillig“ (*Μὴ τοίνυν τις τὰς βλάβας πάσας ἀδικίας τιθεὶς οὕτως οἴηται καὶ τὰ ἄδικα ἐν αὐταῖσι ταύτῃ γίγνεσθαι διπλᾶ, τὰ μὲν ἑκούσια δή, τὰ δ' ἀκούσια*). Denn diesen Worten entspricht dem Sinne und ziemlich auch dem Wortlaute nach: Eth. Nicom., V, 10, p. 1135 b. 6 seqq., wo Aristoteles sagt: „Wer unfreiwillig das Depositum nicht zurückgiebt, von dem muss man sagen, er thue per accidens Unrecht und Ungerechtes. Bei den freiwilligen Handlungen aber thun wir einiges vorsätzlich, anderes unvorsätzlich“ *ἄκοντα τὴν παρακαταθήκην μὴ ἀποδιδόντα κατὰ συμβεβηκὸς φατέον ἀδικεῖν καὶ τὰ ἄδικα πράττειν. τῶν δὲ ἑκουσίων τὰ μὲν προελόμενοι πράττομεν τὰ δὲ οὐ προελόμενοι.* Er unterscheidet also die „unrechten Handlungen“ (*ἀδικήματα*) in „unfreiwillige und freiwillige“ (*ἀκούσια* und *ἑκούσια*) und theilt die letzteren wieder in zwei Arten. Bei der genaueren Durchführung geht er dann von den „Schädigungen“ (*βλάβαι*) aus, wie Plato ihm vorwirft, und unterscheidet zunächst die „aus Versehen“ begangenen (*τριῶν δὴ οὐσῶν τῶν βλαβῶν τῶν ἐν ταῖς κοινωνίαις τὰ μὲν μετ' ἀγνοίας ἁμαρτήματά ἐστιν*). Darauf als auf die „unfreiwilligen“ (*ἀκούσια*) lässt er die beiden Arten der „freiwilligen“ (*ἑκούσια*) folgen, erstens *ὅταν εἰδὼς μὲν μὴ προβουλεύσας δὲ, ἀδίκημα* — — und *ἀδικοῦσι μὲν καὶ ἀδικήματά ἐστιν, οὐ μέντοι πω ἄδικοι*, zweitens *ἂν δ' ἐκ προαιρέσεως βλάψῃ, ἀδικεῖ.* Diesen freiwilligen unrechten Handlungen (*ἀδικήματα*) gegenüber wird dann die Verzeihlichkeit der unfreiwilligen genauer bestimmt: *Τῶν δ' ἀκουσίων τὰ μέν ἐστι συγγνωμονικὰ τὰ δ' οὐ συγγνωμονικά.* — Dieser Abschnitt bei Aristoteles konnte also sehr wohl das zusammenfassende Citat bei Plato rechtfertigen; denn wenn wir auch noch so klar zeigen können, dass Aristoteles an mehreren Stellen die „Schädigung“ (*βλάβη*) von der „Ungerechtigkeit“ (*ἀδικία*) und dem „Unrechten“ (*ἄδικον*) und der „rechtswidrigen Handlung“ (*ἀδίκημα*) unterschieden habe, so geht doch die Eintheilung von den Schädigungen (*βλάβαι*) aus und die rechtswidrigen Handlungen (*ἀδικήματα* und *ἀδικία*) werden als freiwillige und unfreiwillige (*ἑκούσια* und *ἀκούσια*) dazu gerechnet.

3. Grade die Zulässigkeit einer Vertheidigung von Seiten des Aristoteles gegen die ihm hier von Plato zu Theil gewordene Zurechtweisung giebt Plato zu einer Aeusserung Gelegenheit, die wir als dritte Anspielung bezeichnen können. Er sagt nämlich, es werde von Vielen eine solche aus Versehen erfolgte Schädigung für eine „unfreiwillige Ungerechtigkeit“ gehalten; er wolle hier aber keinen widrigen Streit über „Worte“ (p. 864 A. *δοξάζεσθαι δὲ ὑπὸ πολλῶν ἀκούσιον ἀδικίαν εἶναι τὴν τοιαύτην βλάβην. ἡμῖν δὲ οὐκ ἔστι τὰ νῦν ὀνομάτων πέρι δύσερις λόγος*). Diese Aeusserung scheint mir nämlich gegen die vielen kleinen und feinen Distinctionen zu gehen, die Aristoteles lexikographisch verfolgt hat und womit er gegen die Platonische einfachere Eintheilung sich rechtfertigen könnte. Denn wenn Plato sagt, man müsse jede Handlung eines Mannes von gerechter Seele für gerecht erklären, auch wenn dabei ein Versehen vorkomme (*κἂν σφάλληταί τι, δίκαιον μὲν πᾶν εἶναι φατέον τὸ ταύτῃ πραχθέν*), so könnte Aristoteles ja mit dem „unfreiwillig unrechtthun“ (*ἀκουσίως ἀδικεῖν*) kommen oder, wie Plato diesen Aristotelischen Terminus ungenauer citirt, mit der „unfreiwilligen Ungerechtigkeit“ (*ἀκούσιος ἀδικία*) und also gegen Plato Recht behalten. Darum spricht Plato mit Unbehagen von dieser Wortklauberei. Wer hätte freilich nicht auch bei Plato die dialektische Haarspalterei genossen! Man könnte sich desshalb wundern, dass Plato das seinem Schüler zum Vorwurf macht, worin er selbst ein so grosser Meister war. Allein hier ist eben ein ganz andrer Gegensatz in Sicht; denn Plato spaltet die Begriffe und kümmert sich nicht um die Worte, die er oft wunderlich genug bildet, so dass ihm das *καινοτομεῖν* grade auch in Bezug auf Wortbildung vorgeworfen wurde und er sich dagegen vertheidigen muss,*) wie denn Aristoteles später in der „Politik“ dem Plato grade das *καινοτόμον* schlechthin als charakteristisch zuschreibt.**) Während aber bei Plato die Wortbildung ganz im Dienste der Dialektik steht, so verhält es sich bei Aristoteles umgekehrt. Alle Untersuchungen des Aristoteles haben eine lexikographische

*) Z. B. Legg. p. 715 C, wo er für die Archonten den Namen „Diener der Gesetze“ oder „Gesetzes-Sclaven“ aufbringt, so dass also Friedrich der Grosse nicht zuerst von den Fürsten, als den obersten „Staatsdienern“ gesprochen hat. Plato hält für nöthig, sich zu entschuldigen: *οὔ τι καινοτομίας ὀνομάτων ἕνεκα.*

**) Politic. II, 6, p. 1265 a. 12.

Unterlage. Wenn ich dies in meinen „Neuen Studien z. G. d. B.“, III, stark betonte, so bin ich doch nicht der erste und einzige, der dies empfunden und ausgesprochen hat. Eucken hat auch mancherlei dahin Zielendes bemerkt und Trendelenburg muss von dieser Seite des Aristoteles so stark berührt gewesen sein, dass er sogar die ganze Aristotelische Kategorienlehre auf sprachliche Untersuchungen zurückzuführen sich bemühte.*) Von diesem Gesichtspunkte aus wird uns der Vorwurf Plato's, der in den Worten *ὀνομάτων πέρι δύσερις λόγος* liegt, verständlicher; denn Aristoteles suchte überall den Einklang seiner Lehre mit dem gemeinen Bewusstsein des Volkes und also mit der Sprache, und hatte darum unfehlbar vor Plato die Zustimmung des gemeinen Menschenverstandes voraus. Wenn er desshalb auf die Sprache gestützt die falsche Meinung gegen Plato's höhere Lehre in den Streit führt und siegen lässt, so ist es durchaus verständlich, wenn Plato von einer widrigen Streitsucht über Worte redet, die nicht auf seiner Seite liegen sollte. Ich will nur ein paar Beispiele anführen, die uns an die Sache erinnern können. So sagt Aristoteles, man müsse unterscheiden zwischen einem, der „unfreiwillig“, und einem, der „nicht freiwillig“ handelt (Eth. Nic., III, 2, p. 1110 b. 22 *τοῦ δὴ δι' ἄγνοιαν ὁ μὲν ἐν μεταμελείᾳ ἄκων δοκεῖ, ὁ δὲ μὴ μεταμελόμενος, ἐπεὶ ἕτερος ἔστω, οὐχ ἑκών· ἐπεὶ γὰρ διαφέρει, βέλτιον ὄνομα ἔχειν ἴδιον*). Ebenso unterscheidet er das „unwissentliche“ Thun von dem Handeln eines „Nichtwissenden“ (Ibid. b. 24 *ἕτερον δ' ἔοικε καὶ τὸ δι' ἄγνοιαν πράττειν τοῦ ἀγνοοῦντα ποιεῖν*). Diese beiden lexikographischen Unterscheidungen sind ja gar nicht zu bestreiten, aber sie treffen doch nicht den eigentlichen Sitz des Platonischen Gedankens und werden desshalb von Aristoteles, der sich auf den Sprachgebrauch stützt, in einer Plato verdriessenden Weise gegen seine Lehre geltend gemacht. So sagt er z. B.: „Es ist aber gegen den Sinn der Sprache, das „unfreiwillig“ zu nennen, wenn einer das Heilsame nicht

---

*) Aus der sehr interessanten Schrift von R. Falckenberg „Aufgabe und Wesen der Erkenntniss bei Nicolaus von Kues“ sehe ich, dass Nicolaus Cusanus derselben Meinung war. Vergl. S. 14. Platonici forte irrationabiliter per Aristotelem reprehensi, qui potius in cortice verborum quam medullari intelligentia eos redarguere nisus est. — — Aristoteles qui omnia considerarit, ut sub vocabula cadunt.

erkennt" (Ibid. b. 30 τὸ δ' ἀκούσιον βούλεται λέγεσθαι οὐκ εἴ τις ἀγνοεῖ τὸ συμφέρον). Aristoteles behält also Recht, wenn der usus als tyrannus gilt; denn Plato hat den Sprachgebrauch nicht beachtet. Wenn Aristoteles darum in solcher Argumentationsweise seine Stärke zeigt, so begreifen wir, dass Plato, der sich im Innersten der Gesinnung nicht verstanden fühlte, ihm widrigen Wortstreit (ὀνομάτων πέρι δύσερις λόγος) vorwerfen konnte.

4. Eine vierte Anspielung. Plato hebt in den „Gesetzen" S. 861 B die Schwierigkeit hervor, die für seine Lehre von der Unfreiwilligkeit des Bösen darin liegt, dass alle Gesetzgeber die Verbrechen in freiwillige und unfreiwillige eintheilen (τὴν ἀπορίαν — — τί ποτ' ἐστὶ ταῦτα ἀλλήλων διαφέροντα, ἃ δὴ κατὰ πάσας τὰς πόλεις ὑπὸ νομοθετῶν πάντων τῶν πώποτε γενομένων ὡς δύο εἴδη τῶν ἀδικημάτων ὄντα, τὰ μὲν ἑκούσια, τὰ δὲ ἀκούσια, ταύτῃ καὶ νομοθετεῖται). Dies war nämlich grade einer der einleuchtendsten Gründe, mit denen Aristoteles die Platonische Lehre bekämpfte, und wenn dieser Abschnitt der „Gesetze" eine Replik dagegen sein soll, so mussten wir allerdings fordern, dass Plato diesen sich machtvoll auf die allgemeine sittliche Ueberzeugung stützenden Einwand des Aristoteles berücksichtigte. Denn Aristoteles beruft sich auf das Zeugniss, das ihm Jedermann und die Gesetzgeber leisten würden (Eth. Nicom., III, 7, p. 1113 b. 22 τούτοις δ' ἔοικε μαρτυρεῖσθαι καὶ ἰδίᾳ ὑφ' ἑκάστων καὶ ὑπ' αὐτῶν τῶν νομοθετῶν κ. τ. λ.).

5. Eine fünfte Anspielung möchte wohl auch unverkennbar sein. Aristoteles will Eth. Nicom., III, p. 1113 b. 30 nachweisen, dass auch das Nichtwissen (ἄγνοια) in unserer Hand stehe und von dem Gesetzgeber desshalb gestraft werde, wie ja z. B. die Berauschten doppelt gestraft würden, weil es in ihrer Hand stehe, sich nicht zu berauschen, und weil sie Schuld wären an ihrer Nachlässigkeit (καὶ γὰρ ἐπ' αὐτῷ τῷ ἀγνοεῖν κολάζουσιν, ἐὰν αἴτιος εἶναι δοκῇ τῆς ἀγνοίας, οἷον τοῖς μεθύουσι διπλᾶ τὰ ἐπιτίμια· ἡ γὰρ ἀρχὴ ἐν αὐτῷ· κύριος γὰρ τοῦ μὴ μεθυσθῆναι, τοῦτο δ' αἴτιον τῆς ἀγνοίας — — — ὡς ἐπ' αὐτοῖς ὂν τὸ μὴ ἀγνοεῖν· τοῦ γὰρ ἐπιμεληθῆναι κύριοι). Plato geht auf diese Bemerkung nur mit kurzer Replik ein, die wie ein Hohn klingt. Er sagt, wir meinten wohl alle, dass einer über seine Lust und seinen Zorn Herr sein oder ihnen unterliegen könne, dass aber auch über seine Unwissenheit der eine Herr sei und der andre ihr unterliege, das haben wir niemals gehört

(Legg. ϑ' 863 D: *Αϑ. Ἀγνοίας δέ γε ὡς ὁ μὲν ἡμῶν κρείττων, ὁ δὲ ἥττων, οὐκ ἠκούσαμεν πώποτε*). In der Aristotelischen Argumentation liegt ja auch der lächerliche Fehler einer ignoratio elenchi, da der Zustand, auf welchen er zurückgeht, um eine Beherrschung des Nichtwissens zu verlangen, selbst wiederum dem Nichtwissen preisgegeben sein kann, wenn die Naturanlage und Erziehung fehlt. Das Herrschen kann also nur vom Wissen ausgehen, wie Sokrates und Plato lehrten, und es ist lächerlich, das Wissen von uns abhängig machen zu wollen, da es doch immer zuletzt als das erste Entscheidende wiederkehren muss. Mithin kann man wohl durch das Wissen seine Lust bezwingen und also z. B. sich nicht berauschen,*) aber man kann nicht sein Nichtwissen bezwingen, was nach Plato eine contradictio in adjecto einschliesst.

6. Ich will nun noch eine letzte Anspielung anführen, mit welcher die ganze Replik Plato's eingeleitet wird. Hier genüge es aber, an Eth. Nicom., III, 1 zu erinnern, wo das *ἀκούσιον* als *αἰσχρόν* und *αἴσχιστον* bezeichnet wird, obwohl es zugleich *ἑκούσιον* und *ἀντὶ καλῶν* oder *ἐπὶ καλῷ* sei. Dieselbe Frage, anders gewendet, erörtert Plato Legg. p. 859 E seqq., wo der Widerspruch zwischen einem *αἰσχρὸν πάϑος* und *αἴσχιστα παϑήματα* einerseits und demselben *πάϑος* als *καλόν* und *δίκαιον* andererseits wiederkehrt und indirect dabei Aristoteles getadelt wird. Diesen Punkt werde ich gleich ausführlich darlegen in der folgenden Untersuchung. Weitere Citate und Anspielungen hier voranzuschicken, halte ich nicht mehr für nöthig und werde sie desshalb in die folgende Analyse verweben.

Ich will nur noch erwähnen, dass gleich der Eingang der Platonischen Replik eine von Entrüstung getragene Anspielung enthält. Da Aristoteles nämlich für die Glückseligkeit auch Schönheit für erforderlich gehalten und behauptet hatte, wer seinem Aussehen nach ganz hässlich sei, könne nicht wohl Glückseligkeit erreichen (Eth. Nicom., I, 9 fin. *ἐνίων δὲ τητώμενοι ῥυπαίνουσι τὸ μακάριον, οἷον — — κάλλους· οὐ πάνυ γὰρ εὐδαιμονικὸς ὁ τὴν ἰδέαν παναίσχης,*): so findet sich Plato veranlasst, den Begriff des

*) Plato sagt: *ἡδονῆς μὲν — — λέγομεν σχεδὸν ἅπαντες ὡς ὁ μὲν κρείττων ἡμῶν, ὁ δὲ ἥττων ἐστί· καὶ ἔχει ταύτῃ,* und führt keine Arten der *ἡδονή* an, die aber doch genügend an das Aristotelische *κύριος τοῦ μὴ μεϑυσϑῆναι* erinnert.

Schönen (*καλόν*) hervorzuheben und zu erklären, es sei frevelhaft, wollte man nicht die gerechten Menschen, auch wenn sie dem Leibe nach hässlich erschienen, doch wegen ihrer gerechten Gesinnung für ganz schön halten. (Legg. p. 859 D *τοὺς δικαίους ἀνθρώπους, ἂν καὶ τυγχάνωσιν ὄντες αἰσχροὶ τὰ σώματα, κατ' αὐτό γε τὸ δικαιότατον ἦθος ταύτῃ παγκάλους εἶναι.*) Er setzt also dem Aristotelischen *πανταισχής* den *πάγκαλος* entgegen und zeiht den Aristoteles einer sittlichen Schwäche oder eines Widerspruchs, da er die äusserlichen Güter mit der Gesinnung vermenge und nicht Schönheit überall zuerkenne, wo Gerechtigkeit sei.

§ 3. Analyse der Platonischen Replik.

Die vorgeführten Citate und Anspielungen werden, da sie in einem nur drei und eine halbe Seite umfassenden Abschnitte bei Plato vorkommen und sich auch nur auf ein paar Capitel bei Aristoteles beziehen, mit Recht die Aufmerksamkeit erregen und könnten schon allein für sich zum Beweise genügen. Da wir aber Philosophen sind und mit Philosophen zu thun haben, so wird uns nur die vollständige Analyse des Gedankenganges befriedigen; denn nur dadurch werden wir mit vollständiger Klarheit erkennen, welche der beiden Schriften die Priorität haben müsse.

Einleitung.

Plato unterbricht p. 857 B die Erörterung über die Gesetze durch allgemeine Betrachtungen über die Methode und Gesichtspunkte, nach denen die Gesetze gegeben werden müssen. Bei dieser Gelegenheit erklärt er, die Gesetze müssten sich wie Vater und Mutter liebevoll und vernünftig zeigen und nicht als Tyrannen und Despoten.*)

Wenn er, sagt er weiter, nach dieser Auffassung nun versuchte, die Gesetze zu geben, so wollte er, falls er dabei etwas erleiden (*πάσχειν*) müsste, dieses hinnehmen, da nach Gottes Willen auch daraus etwas Gutes entspringen würde.**) Was soll nun dies „erleiden" bedeuten? Kann man etwa an eine Strafe denken, die der Staat über ihn, wie über den Sokrates verhängen sollte? Eine solche Vermuthung wäre äusserst künstlich, da die ganze

*) Legg. pag. 859 *ἐν πατρός τε καὶ μητρὸς σχήμασι φιλούντων τε καὶ νοῦν ἐχόντων φαίνεσθαι τὰ γεγραμμένα, ἢ κατὰ τύραννον καὶ δεσπότην.*

**) Ibid. p. 859 B *καὶ κατὰ ταύτην τὴν ὁδὸν ἰόντες, ἂν ἄρα τι καὶ δέῃ πάσχειν, πάσχωμεν. ἀγαθὸν δ' εἴη τε, καὶ ἂν θεὸς ἐθέλῃ, γίγνοιτ' ἂν ταύτῃ.*



Umgebung dieser Stelle nichts darauf Hindeutendes enthält. H. Müller übersetzt: „wir wollen eine Anfechtung, die wir etwa zu bestehen haben, nicht scheuen“; Steinhart hat aber keine Anmerkung für nöthig gehalten, um diese Anfechtung, die doch wohl in Sicht sein musste, zu erläutern. Wenn nun an eine politische Verfolgung nicht gedacht werden darf, so bleibt ein literarischer Angriff übrig. Wir müssen desshalb aufmerken, ob uns die Betrachtungen, zu denen Plato nun übergeht, einen Gegner zeigen, der die Gesetze nicht so wie Väter und Mütter, die bloss auf Heilung, Bekehrung und Belehrung ihrer Kinder ausgehen, aufgefasst wissen wollte. Dies kann nur einer sein, der in dem Verbrecher den Bösewicht sah, den absichtlich das Böse Wollenden, nicht einen unfreiwillig Fehlenden; denn nur bei solcher Auffassung ist die vernünftige, väterlich-erziehende Fürsorge der Gesetze zu tadeln.

Um nun auf diesen Streit einzugehen, schickt Plato eine Aporie voraus, die ein tiefes Nachdenken voraussetzt. Er beginnt damit zu erklären, dass er jetzt nicht mehr von einzelnen Gesetzen und Strafen handeln, sondern schlechthin von allen Vergehungen und von dem Schönen und Gerechten überhaupt reden wolle. Es handle sich nämlich darum, ob er sich nicht selbst in seinen Erklärungen hierüber widerspreche. Ehe er aber den angeblichen Widerspruch darlegt, fühlt er sich veranlasst, zu erklären, dass der Pöbel sich selbst widerspreche, dass er aber wenigstens sich bestrebe, von dem Pöbel darin verschieden zu sein.*) Die Bescheidenheit in dem Ausdruck „sich bestreben“ (*προθυμεῖσθαι*)

*) Legg. p. 859 C *περὶ δὴ καλῶν καὶ δικαίων ξυμπάντων πειρώμεθα κατιδεῖν τὸ τοιόνδε ὅπῃ ποτὲ ὁμολογοῦμεν νῦν καὶ ὅπῃ διαφερόμεθα ἡμεῖς τε ἡμῖν αὐτοῖς, οἳ δὴ φαῖμεν ἂν προθυμεῖσθαι γε* (ironisch: wenigstens sich bestreben), *εἰ μηδὲν ἄλλο, διαφέρειν τῶν πλείστων, οἱ πολλοί τε αὐτοὶ πρὸς αὑτοὺς αὖ.* H. Müller übersetzt sehr seltsam: „wir, die wohl erklären möchten, unser Bestreben sei, wenn auf nichts Andres, wenigstens darauf gerichtet, der Mehrzahl zu widersprechen, das Vieler dagegen sich selbst.“ Allein, *διαφέρειν τῶν πλείστων* kann nicht heissen „der Mehrzahl zu widersprechen“, sondern nur sich von ihnen zu unterscheiden. Plato bemüht sich nicht um den Widerspruch mit der Menge und die Menge bemüht sich nicht, sich selbst zu widersprechen; sondern er bemüht sich darum, von der sich selbst widersprechenden Menge durch Widerspruchslosigkeit sich zu unterscheiden, d. h. sich auszuzeichnen. Müller hat den Unterschied von *διαφέρεσθαι* und *διαφέρειν*, mit Dativ und Genetiv, mit dem Plato spielt, nicht beachtet.

ist hier ironisch zu nehmen, da er überzeugt war, dass vielmehr sein Gegner sich selbst widerspreche und daher in dieser Beziehung mit der Menge zusammengehöre. Diese Stelle hat entschieden eine persönliche Tragweite, da Plato's Empfindlichkeit oder Verletztheit darin zu Tage tritt. Wir wissen aber noch nicht, an welche Angriffe Plato sich erinnert.

1. Widerspruch des Pöbels und seines Gegners.

Plato zeigt nun zunächst die Widersprüche, in denen die Masse sich bewegt, wenn sie über das Schöne und Gerechte urtheilt. Da er aber etwas verletzt hervorgehoben hatte, dass man ihm selbst Widersprüche vorgeworfen, so ist natürlich anzunehmen, dass er seinen Gegner zu der Masse stossen will, die über das Gerechte widersprechend urtheile und desshalb Plato's höhere mit sich übereinstimmende Lehre nicht verstehe. Dies wird sich nun auch gleich zeigen, wenn wir auf die Sache eingehen.

Plato erinnert daran, dass man zu dem Schönen das Gerechte als Art zu rechnen habe. Nun bestehe aber das Gerechte nothwendig ebensowohl im Thun als im Leiden. Sofern nun beides gerecht sei, müsse beides am Schönen theilhaben. Folglich könne kein gerechtes Leiden, also auch nicht die Todesstrafe der Tempelräuber und dergleichen, hässlich (*αἰσχρόν*) oder hässlichst (*αἴσχιστα*) sein. Gleichwohl nenne die Menge diese Leiden so und beweise dadurch, dass sie sich selbst widerspreche, weil ja doch alles Gerechte schön sei.*)

Da Plato, wie wir gesehen haben, offenbar, als er dies schrieb, Aristoteles' Nikomachien vor Augen hatte, so wird es uns leicht, die Stelle zu finden, wo ihm diese Verwirrung der Begriffe aufstiess, die er als „populär", um nicht „pöbelhaft" zu sagen, bezeichnete. Aristoteles macht sich nämlich im ersten Capitel des dritten Buches mit dem Freiwilligen und Unfreiwilligen zu thun und zeigt, dass in vielen Handlungen oder Leiden beides gemischt sei, so dass man zuweilen gelobt werde, wenn man etwas Hässliches (*αἰσχρόν*) erdulde; zuweilen auch getadelt werde, wenn man das Hässlichste (*αἴσχιστα*) aushielte, jenachdem das

---

*) Legg. p. 860 B *δικαιότατα δὲ πάντων παθημάτων καὶ ξυμπάντων αἴσχιστα. μῶν οὐχ οὕτως ἡμῖν τά τε δίκαια καὶ τὰ καλὰ τοτὲ μὲν ὡς ταὐτὰ ξύμπαντα, τοτὲ δὲ ὡς ἐναντιώτατα φαίνεται. — Κινδυνεύει. — Τοῖς μὲν πολλοῖς οὕτω περὶ τὰ τοιαῦτα ἀσυμφώνως τὰ καλὰ καὶ τὰ δίκαια διερριμμένα προσαγορεύεται.*

dadurch zu erreichende Ziel sehr schön oder nur mässig schön sei.*) Hier liegt in der That eine Verwirrung der Begriffe vor; denn wenn man gelobt wird, so kann die Handlung oder das Leiden nicht hässlich (*αἰσχρόν*) sein. Und dass man bald so, bald so urtheilt, und bloss an die Quantität (*ἀντὶ μεγάλων, μετρίῳ*) dabei denkt, ist das Zeichen eines schwankenden, sich widersprechenden Richters.

Obgleich nun diese Stelle im Ganzen zutrifft, um Platon's Ausgangspunkt zu erklären, so wäre es doch wünschenswerth, noch eine andre Stelle zu finden, wo sich nicht wie hier noch andre Gesichtspunkte einmischten, sondern wo nackt und klar die von Plato bekämpfte Auffassung vertreten wäre. Fänden wir eine solche, so würde sich daraus auch zugleich ergeben, dass die zugehörige Schrift ebenfalls vor Plato's Gesetzen abgefasst und publicirt gewesen sein müsste.

Nun lesen wir in Aristoteles' Rhetorik: „da nun die Zeichen und alles derartige, was von einem guten Menschen Thaten oder Leiden (*πάθη*) sind, schön (*καλά*) ist, so muss auch — — das Gerechte und gerecht Gethane (*ἔργα*) schön sein; aber nicht die Leiden; denn nur bei dieser Tugend (Gerechtigkeit) ist nicht immer das gerecht Geschehene schön, sondern bei dem Gestraftwerden (*πάθη*) ist hässlich (*αἰσχρόν*) das gerecht Geschehene eher als das unrecht Geschehene."**) Dass dies die Stelle ist, die Plato im Sinne hatte, ist wohl zweifellos; denn hier sind vertreten das Thun und Leiden, hier das Schöne und Hässliche, hier das Gerechte und gerecht Geschehene, hier das Gestraftwerden, hier der Widerspruch des Urtheils. Aber auch die Kritik Plato's ist unwiderstehlich. Denn Aristoteles mischt zwei Gesichtspunkte durcheinander. Eine ungerechte Strafe ist niemals schöner als eine gerechte und ein gerecht zuerkanntes Leideu muss als gerechtes immer schöner

*) Eth. Nicom., III, 1, p. 1110 a. 19 *ἐπὶ ταῖς πράξεσι δὲ ταῖς τοιαύταις ἐνίοτε καὶ ἐπαινοῦνται, ὅταν αἰσχρόν τι ἢ λυπηρὸν ὑπομένωσιν ἀντὶ μεγάλων καὶ καλῶν. ἂν δ' ἀνάπαλιν, ψέγονται· τὰ γὰρ αἴσχισθ' ὑπομεῖναι ἐπὶ μηδενὶ καλῷ ἢ μετρίῳ φαύλου.* Das *ἐνίοτε* erinnert an das Platonische *τοτὲ μέν, τοτὲ δέ* und zeigt die Verwirrung des Urtheils.

**) Rhetor., I, 9, p. 1366 b. 28 *ἐπεὶ δὲ τὰ σημεῖα καὶ τὰ τοιαῦτα ἅ ἐστι ἀγαθοῦ ἔργα ἢ πάθη, καλά, ἀνάγκη — — καὶ τὰ δίκαια καὶ τὰ δικαίως ἔργα (πάθη δὲ οὔ· ἐν μόνῃ γὰρ ταύτῃ τῶν ἀρετῶν οὐκ ἀεὶ τὸ δικαίως καλόν, ἀλλ' ἐπὶ τοῦ ζημιοῦσθαι αἰσχρὸν τὸ δικαίως μᾶλλον ἢ τὸ ἀδίκως).*

sein als ein ungerechtes. Sieht man aber auf die Handlungen, so ist natürlich die ungerechte Handlung, welche gerecht gestraft wird, hässlich und die gerechte Handlung, welche ungerecht gestraft wird, schön. Wo also der Begriff des Gerechten hinzukommt, führt er das Schöne mit sich. Aristoteles' Urtheil war in Verwirrung und Plato zeigte es ihm.

Gehen wir nun gleich zu einer späteren Schrift des Aristoteles über, die nach dem Tode Plato's und nach den Gesetzen herausgegeben wurde, so sehen wir, dass Aristoteles der Kritik nicht widersprechen konnte, sondern sich in seiner Weise die Platonische Unterscheidung aneignete, indem er das „Schlechthin“ und „Bedingungsweise“ dabei zur Geltung bringt. Es heisst in der Aristotelischen Politik: „Ich verstehe aber unter dem Begriff „bedingungsweise“ (ἐξ ὑποθέσεως) das Nothwendige (oder Erzwungene), unter dem „schlechthin“ (ἁπλῶς) aber das „schön“. Zum Beispiel bei den gerechten Handlungen gehen die gerechten Strafen und Züchtigungen zwar von der Tugend aus, sie sind aber doch nur erzwungen und haben das Schöne auf erzwungene Weise in sich (denn begehrenswerther ist es doch, wenn weder ein Mann noch ein Staat dergleichen nöthig hat); die auf Ehren und Reichthum gerichteten Handlungen sind aber schlechthin die schönsten. Denn jenes andre ist die Wahl eines Uebels; diese Handlungen aber verhalten sich umgekehrt; denn sie sind Beschaffungen und Erzeugungen von Gütern.“ *) Aristoteles hat sich hier, wie man sieht, besser besonnen. Die Gerechtigkeit macht jetzt keine Ausnahme mehr von allen andern Tugenden, sondern, wenn sie straft, so haben die Strafen auch das Schöne an sich, weil sie von der Tugend ausgehen. Er versucht aber durch den Begriff des Erzwungenen sich diese Schönheit als eine hypothetische zurechtzulegen und nimmt dagegen den gerechten Erwerb von Ehre nnd Reichthum als das eigentlich Schöne in Anspruch,

*) Politic VII, 13, p. 1332 a. 10 *λέγω δ' ἐξ ὑποθέσεως τἀναγκαῖα, τὸ δ' ἁπλῶς τὸ καλῶς· οἷον τὰ περὶ τὰς δικαίας πράξεις αἱ δίκαιαι τιμωρίαι καὶ κολάσεις ἀπ' ἀρετῆς μέν εἰσιν, ἀναγκαῖαι δέ, καὶ τὸ καλῶς ἀναγκαίως ἔχουσιν (αἱρετώτερον μὲν γὰρ μηθενὸς δεῖσθαι τῶν τοιούτων μήτε τὸν ἄνδρα μήτε τὴν πόλιν), αἱ δ' ἐπὶ τὰς τιμὰς καὶ τὰς εὐπορίας ἁπλῶς εἰσὶ κάλλισται πράξεις. τὸ μὲν γὰρ ἕτερον κακοῦ τινὸς αἵρεσίς ἐστιν, αἱ τοιαῦται δὲ πράξεις τοὐναντίον. κατασκευαὶ γὰρ ἀγαθῶν εἰσὶ καὶ γεννήσεις.*

worin Plato ihm wieder gewiss nicht Recht gegeben haben würde.

2. Der dem Plato vorgerückte Widerspruch.

Nachdem Plato so gezeigt hatte, dass bei Aristoteles ebenso wie bei dem Pöbel das Schöne und Gerechte ohne Einklang auseinander gerissen werde, geht er auf den ihm selber vorgerückten Widerspruch (*τὸ ἡμέτερον*) über, um zu untersuchen, ob er sich wirklich widerspreche.

Er wiederholt zunächst mit Nachdruck seinen angefochtenen Satz, den er auch jetzt noch aufrecht erhalten wolle, dass nämlich alle Schlechten in allen Stücken unfreiwillig schlecht sind, und erklärt, dass die (von Aristoteles in den Nikomachien eingeführte) Verbesserung, wonach die Ungerechtigkeit zwar unfreiwillig sei, das Unrechtthun aber freiwillig, nur aus Streitsucht und Ehrgeiz entsprungen wäre und nicht seine Lehre sei, da er seinen alten Satz festhalte und nicht diesen neuen annehme.

Nun zeigt er aber auch mit stolzer Sicherheit die Schwierigkeit auf, die, wie aus den Nikomachien zu ersehen ist, den Aristoteles von der ächten Platonischen Lehre abgeführt hat. Er fragt: sollen wir nun bei der Gesetzgebung unfreiwillige und freiwillige Vergehen oder Verbrechen unterscheiden und die freiwilligen härter bestrafen, die unfreiwilligen milder, oder alle gleich, weil es überhaupt keine freiwilligen Vergehen giebt?*) Die Schwierigkeit oder Bedenklichkeit seiner Lehre stellt er also klar vor Augen und bemerkt noch, dass alle Gesetzgeber in allen Staaten zwei Arten von Verbrechen, freiwillige und unfreiwillige, unterschieden haben, und dass es also nicht genügen könne, wenn er, ohne eine Rechenschaft zu geben, wie ein orakelnder Gott bloss seine Behauptung ausspreche, sondern er müsse seinen Satz beweisen, damit jeder folgen und über etwaige Angriffe sein Urtheil abgeben könne. Mit diesen Angriffen**) meint er wieder den Aristoteles.

3. Plato löst den Widerspruch durch ein anderes Eintheilungsprincip.

Die Aufgabe besteht also darin, die zwei Arten von Vergehen zu scheiden.***) Nach welchem Eintheilungsprincipe aber soll man denn verfahren, wenn die Freiwilligkeit und Unfreiwilligkeit, welche für

*) Legg. p. 860 E.
**) Legg. p. 861 C *ὅταν ἑκατέρῳ τις τὴν δίκην ἐπιτιθῇ.*
***) Ibid. *δηλῶσαι δύο τε ὄντα καὶ τὴν διαφορὰν ἀλλήλων.*

die Menge und für Aristoteles den Theilungsgrund bildeten, nicht gilt?*)

Plato zeigt nun, dass man die Ungerecbtigkeit (Vergehen, Verbrechen) nicht als Gattungsbegriff nehmen dürfe, weil sonst als die eine Art eine freiwillige Ungerechtigkeit, d. h. ein Widerspruch erscheinen würde. Der richtige Gattungsbegriff dagegen sei Schädigung (*βλάβαι*). Die Schädigungen aber könnten ohne alle Schwierigkeit in freiwillige und unabsichtliche eingetheilt werden.

Die Aristotelische Unterscheidung aber, wonach sich ein unfreiwilliges Verbrechen ergebe, sei falsch, weil eine derartige Schädigung gar kein Verbrechen sei, da die Absicht als Merkmal fehle. Ja, sagt Plato, wenn seine Stimme siege, so würde man auch das ein Verbrechen (*ἀδικεῖν*) nennen, wenn einer Jemandem ungerechter Weise einen Vortheil (*ὠφέλεια*) zuwendete; denn für die Unterscheidung von gerecht und ungerecht käme es durchaus auf die Gesinnung an, möge es sich um Vortheil oder um Schaden drehen.**) Hierin steckt eine doppelte Zurückweisung des Aristoteles, da dieser sich die Blösse gegeben, das Unrechtthun schlechthin zu definiren als „freiwillig einen Andern schädigen"***) und also die ungerechten Vortheilszuwendungen übersehen hatte. Zweitens, weil Aristoteles den Begriff des Unrechtthuns (*ἀδικεῖν*) dadurch von der Gesinnung abgelöst hatte, ohne welche die Handlung doch keinen moralischen Charakter hat.

Man darf aber nicht glauben, dass dieser ganze Streit leicht geschieden wäre, wenn man etwa unsere modernen Termini Moralität und Legalität hier einführte; denn es ist zwar richtig, dass in dem Begriff ungerecht (*ἄδικον*) das Unmoralische der Gesinnung und das Ungesetzliche der Handlung durcheinander gemischt ist und dadurch viele unnütze Schwierigkeiten entstehen; aber andererseits liegt der Grund des Streites doch viel tiefer, da Aristoteles wirklich ein absichtliches Unrechtthun

*) Ibid. D *κατὰ τίνα δὲ τρόπον ἐστὸν δύο, εἰ μὴ τῷ τε ἀκουσίῳ καὶ τῷ ἑκουσίῳ διαφέρετον ἑκάτερον.*

**) Legg. 862 *ὡς ἀκούσιον ἀδίκημα* (vergl. *ἀδικεῖν μὲν, ἄκοντα μὴν*) *νομοθετῶν, ἀλλ' οὐδὲ ἀδικίαν τὸ παράπαν θήσω τὴν τοιαύτην βλάβην.* — — *ἐὰν ἥ γ' ἐμὴ νικᾷ.* — — *ἀλλ' ἐὰν ἤθει καὶ δικαίῳ τρόπῳ χρώμενός τις ὠφελῇ τινά τι καὶ βλάπτῃ.*

***) Eth. Nic., V, 11 *εἰ δ' ἐστὶν ἁπλῶς τὸ ἀδικεῖν τὸ βλάπτειν ἑκόντα τινά.* Vergl. oben S. 160.

annimmt, d. h. einen auf das Böse gerichteten Willen, was er nach der Platonischen Psychologie, welcher er doch selbst folgt, nicht durfte.

4. Die Strafgesetze gegen die Schädigungen und Verbrechen.

Da die Schädigungen sowohl freiwillig als unfreiwillig sein können, die Verbrechen aber nur unfreiwillig, so folgt, dass Plato in seiner Strafgesetzgebung auch von andern als den herrschenden Grundsätzen ausgehen muss. Er stellt als Gesichtspunkte also Schädigung und Verbrechen auf.

Was die Verbrechen betrifft, so muss das Gesetz den Schaden, den sie in den Gemüthern angerichtet haben, nach Möglichkeit wieder unschädlich machen. Er sagt, das Gesetz müsse das Verlorene retten, das Gefallene wieder aufrichten, das tödtlich Beleidigte oder Verwundete gesund machen. Hier handelt es sich also in poëtischem Ausdruck*) um die Zustände des kranken Gemüthes und um eine Heilkunst des Gesetzgebers. Was aher nun die Schädigungen betrifft, so muss der Gesetzgeber versuchen, wenn er durch Bussen die, welche den Schaden verursachten oder erlitten, versöhnt hat, zwischen ihnen wieder Freundschaft nach Beseitigung des Streites herzustellen.

Plato's Princip ist also, die Verbrechen, da sie nothwendig unfreiwillig sind, als Krankheiten in der Seele (*ὡς οὐσῶν ἐν ψυχῇ νόσων*) zu hehandeln. Demgemäss theilt er sie pathologisch in heilbare und unheilbare ein, was freilich eine hedenkliche und schwer zu diagnosticirende Distinction ist.

Zuerst soll der Schaden gebüsst werden. Dann sollen die heilbaren Verbrecher auf jede Art durch Worte oder Handlungen, Lust oder Schmerz, Ehre oder Unehre, Geldbusse oder Geschenke, oder wie auch immer belehrt und veranlasst werden, das Wesen der Gerechtigkeit zu lieben und die Ungerechtigkeit

*) Legg. p. 862 B *καὶ τὸ μὲν* (sc. *ἀδικίαν*) *ἀβλαβὲς τοῖς νόμοις εἰς τὸ δυνατὸν ποιητέον, τό τε ἀπολόμενον σώζοντα καὶ τὸ πεσὸν ὑπό του πάλιν ἐξορθοῦντα καὶ τὸ θανατωθὲν ἢ τρωθὲν ὑγιές.* Da Hier. Müller den Sinn vollständig missverstanden hat, will ich zum Beweise, dass es sich hier um die Gemüthszustände handelt, eine Parallele aus dem Staate anführen: p. 604 *ἀλλὰ μὴ προσπταίσαντας καθάπερ παῖδας ἐχομένους τοῦ πληγέντος ἐν τῷ βοᾶν διατρίβειν, ἀλλ' ἀεὶ ἐθίζειν τὴν ψυχὴν ὅ τι τάχιστα γίγνεσθαι πρὸς τὸ ἰᾶσθαί τε καὶ ἐπανορθοῦν τὸ πεσόν τε καὶ νοσῆσαν, ἰατρικῇ θρηνῳδίαν ἀφανίζοντα.* Dies sind lauter Metaphern und alle beziehen sich auf das Gemüth.

zu hassen. Die Unheilbaren aber sollen als sich selber unnütz nnd der Gesellschaft durch ihren Untergang nützlich sterben, damit der Staat möglichst von schlechten Menschen gesäubert werde. Die Todesstrafe soll also nur für diese gelten, sonst aber nicht berechtigt sein.

In diesen Ausführungen Plato's liegt keine bestimmte Polemik. Es zeigt sich darin nur der aus seiner Grundanschauung hervorgehende Gesichtspunkt, wonach das Strafrecht zur Pädagogik und Heilkunst wird.

5. Die Ursachen aller Uebertretungen.

Plato ist nun mit seinen Erklärungen ziemlich zufrieden (*μετρίως*), jedoch glaubt er, den Unterschied zwischen Ungerechtigkeit und Schädigung und zwischen dem Charakter des Freiwilligen und Unfreiwilligen noch zu grösserer Deutlichkeit (*σαφέστερον*) bringen zu können. Zu diesem Zwecke geht er auf die letzten Ursachen aller Fehltritte, nämlich auf die Zustände oder Theile der Seele zurück. Bei dieser Darlegung muss dann nothwendig auch die Polemik gegen Aristoteles wieder hervortreten.

Als erste Ursache bezeichnet er den Zorn (*θυμός*), der streitsüchtig und schwer zn bekämpfen vieles mit unvernünftiger Gewalt (*βίᾳ*) verwirre. Diese Ursache der Unfreiwilligkeit hatte Aristoteles bestritten, aber als Milderungsgrund wenigstens in gewissen Grenzen zugestanden.*)

Die zweite Ursache sei die Lust (*ἡδονή*). Hierüber aber hatte Aristoteles, wie wir sahen,**) seinen Spott ergossen, da man doch unmöglich sagen könne, man thäte unfreiwillig, was man gern, d. h. mit Lust that. Es sei also lächerlich, wenn da von Gewalt (*βίαιον*) die Rede sein sollte. Auf diese Kritik antwortet Plato in der feinsten Weise durch Hinzufügung einer Charakteristik der Art, wie die Lust uns zwingt.***) Er sagt, die

---

*) Vergl. oben S. 160 f.

**) Vergl. oben S. 150 und Eth. Nicom., III, 1 *εἰ δέ τις τὰ ἡδέα καὶ τὰ καλὰ φαίη βίαια εἶναι κ. τ. λ. καὶ οἱ μὲν βίᾳ καὶ ἄκοντες λυπηρῶς, οἱ δὲ διὰ τὸ ἡδὺ καὶ καλὸν μεθ' ἡδονῆς. γελοῖον δὴ κ. τ. λ.*

***) Legg. p. 863 B *ἐξ ἐναντίας δὲ αὐτῷ* (sc. *τῷ θυμῷ*) *φαμὲν ῥώμης δυναστεύουσαν* (sc. *ἡδονήν*) *πειθοῖ μετὰ ἀπάτης βίαιον πράττειν, ὅ τί περ ἂν αὐτῆς ἡ βούλησις ἐθελήσῃ.* In diesen Ausdrücken liegt sichtlich eine Art von Behagen, mit dem Plato die Uebermacht seiner Auffassung über die Aristotelische empfindet. Aristoteles leugnet jeglichen Zwang von Seiten der Lust; Plato sagt, sie tyrannisire uns nach ihre Herzens Gelüsten.

Gewalt (ῥώμῃ), mit welcher die Lust ihre despotische Herrschaft ausübe, sei der unüberlegten Gewalt des Zorns diametral entgegengesetzt und bestehe in einer Ueberredung mit zwingender List (*πειθοῖ μετὰ ἀπάτης βιαίου*). Dies genügt vollkommen, um einzusehen, was Plato mit dem Zwange (*βιαίου*) der Lust meint; denn die Vögel lassen sich ja auch nicht freiwillig fangen, obgleich sie scheinbar freiwillig und gern in die Falle gehen. Wenn man also an die Vorwürfe des Aristoteles denkt, so wird man in dieser wohlberechneten Ausdrucksweise eine Vertheidigung erkennen. Zugleich liegt eine grosse Feinheit und Zurückhaltung in diesen mit dem Gefühl sicherer Ueberlegenheit niedergeschriebenen Worten, da Plato auf die verletzenden Ausdrücke des Aristoteles nicht eingeht. Aristoteles hatte zuerst mit scheinbarer Rücksicht geäussert, „es sei vielleicht nicht mit Recht behauptet, die Handlungen aus Zorn und Begierde wären unfreiwillig“; nachher aber hatte er diese Behauptung ein Mal über das andre als lächerlich und absurd bezeichnet.*) Wie hätte sich Plato dieser Art des Angriffs gegenüber feiner und sachlicher vertheidigen können!

Als dritte Ursache kommt nun die Unwissenheit (*ἄγνοια*). Diese unterscheidet Plato noch in die einfache und die doppelte. Die doppelte besteht darin, dass einer, der unwissend ist, sich für wissend hält. Diese letztere theilt Plato wieder nach dem aus dem Philebus bekannten Gesichtspunkte so, dass er sie, wenn sie mit Stärke bewaffnet auftrete, für die Quelle grosser und unharmonischer Sünden erklärt, wenn sie aber mit Schwäche auftrete, den Kindern und Greisen zuschreibt, deren Uebertretungen sanft bestraft oder verziehen werden müssten.

Wenn nun von Beherrschung der Lust und des Zorns die Rede sei, so, sagt Plato, stimmen wir so ziemlich Alle darin überein, dass der Eine von uns sie beherrsche, der Andre ihnen unterliege, und es verhalte sich auch wirklich so. Dass man aber auch die Unwissenheit (*ἄγνοια*) beherrschen oder ihr unterliegen könne, wie dies Aristoteles behauptet hatte,**) das hätten wir niemals gehört. In diesen Worten liegt ein Spott, um so

*) Eth. Nicom., III, 3, p. 1111 a. 24 *ἴσως γὰρ οὐ καλῶς λέγεται ἀκούσια εἶναι τὰ διὰ θυμὸν καὶ ἐπιθυμίαν.* Dann aber folgt gleich das *γελοῖον* und *ἄτοπον* und schliesslich noch einmal *ἄτοπον δὴ τὸ τιθέναι ἀκούσια ταῦτα.*

**) Vergl. oben S. 156.



mehr, da sich grade Aristoteles immer auf die allgemeine Meinung (consensus omnium) gegen Plato beruft. Aristoteles könnte natürlich Recht behalten und die allgemeine Meinung für sich haben, wenn wir uns an seine Beispiele von dieser oder jener einzelnen Unwissenheit hielten, da man sich ja hätte besinnen können oder erst den Paragraphen des Gesetzes nachlesen und sich nicht zu betrinken brauchte*) u. s. w. In der allgemeinen Fassung aber, welche Plato dem Probleme giebt, ist die Verkehrtheit der Aristotelischen Auffassung in die Augen springend; denn die Unwissenheit kann ja nur durch Wissen beherrscht werden und Wissen ist bei Unwissenheit eben nicht vorhanden. Darum sind alle die Beispiele, welche Aristoteles anführt, nur scheinbar treffend, weil dabei immer ein allgemeineres Wissen, eine vernünftige Besonnenheit schon vorausgesetzt wird. Fehlt dieses, so ist eben Unwissenheit allein herrschend.

Plato schliesst nun seine psychologische Betrachtung mit dem Satze, dass alle diese Ursachen (d. h. Lust, Zorn, falsche Meinungen), die uns als unser eigenes Belieben erscheinen, einen jeden Menschen sehr häufig (*πλειστάκις*) nach entgegengesetzten Seiten zugleich hinzerren.**) Damit ist denn auch der Aristotelische Standpunkt, wonach der Mensch als Ganzes in populärer

---

*) Eth. Nicom., III, 7, p. 1113 b. 30 *καὶ γὰρ ἐπ' αὐτῷ τῷ ἀγνοεῖν κολάζουσιν* (die Gesetzgeber), *ἐὰν αἴτιος εἶναι δοκῇ τῆς ἀγνοίας.* — — *ὅσα δι' ἀμέλειαν ἀγνοεῖν δοκοῦσιν, ὡς ἐπ' αὐτοῖς ὂν τὸ μὴ ἀγνοεῖν.*

**) Legg. p. 863 E *πάντα δέ γε προτρέπειν ταὐτά* (Subject) *φαμεν εἰς τὴν αὑτοῦ βούλησιν ἐπισπώμενον ἕκαστον* (Object) *εἰς τἀναντία πολλάκις ἅμα.* Hier. Müller hat den Sinn des Satzes ganz auf den Kopf gestellt und den Zusammonhang der Platonischen Beweisführung so wenig verstanden, dass er sogar die völlige Freiheit des Menschen herauslas. Man muss Legg. 803 B und C, 804 B, 918 C und 644 D vergleichen (s. meine Studien zur Gesch. d. Begr., S. 178 nnd 366), um zu erkennen, dass es sich um die Drahtpuppen-Thcorie handelt. Die Motive sind die Drähte, die uns wie eine Puppe ziehen und zu diesen oder jenen Bewegungen veranlassen. Z. B. 644 E *τόδε δὲ ἴσμεν, ὅτι ταῦτα τὰ πάθη* (nämlich *ἡδονή, λύπη, δόξαι* mit *ἐλπίς, φόβος, θάρρος, λογισμός*) *ἐν ἡμῖν οἷον νεῦρα ἢ μήρινθοί τινες ἐνοῦσαι σπῶσί τε ἡμᾶς καὶ ἀλλήλαις ἀνθέλκουσιν ἐναντίαι οὖσαι ἐπ' ἐναντίας πράξεις.* — — Jeder glaubt so nach seinem eigenen Belieben zn handeln und ist doch nur eine Puppe, in welcher fremde Kräfte regieren. H. Müller aber übersetzt wunderlich: „Nun sind wir darüber ziemlich Alle einverstanden, dass der Eine von uns Menschen Begierde nnd Leidenschaft beherrsche, der Andre ihr unterworfen sei."

Weise als Ursache der Handlungen betrachtet wird, wie der Vater die Ursache der Kinder sei, entwurzelt; denn die psychologische Analyse hat gezeigt, dass die Einheit Mensch auf eine Vielheit häufig ganz widerstreitender Antriebe zurückgeführt und in die wirklich und nicht bloss scheinbar wirkenden Motive aufgelöst werden müsse. Aristoteles hält sich, wie die Masse, an den Schein, da der Mensch ja als frei auftritt, als Ganzes, wie ihn auch die gewöhnlichen Gesetzgeber nehmen; Plato aber als Psychologe zerlegt mathematisch die Diagonale in die Seitenkräfte, von denen ihre Richtung abhängt.

6. Die Definition von ungerechter und gerechter Handlung.

Demgemäss giebt Plato nun zum Schlusse seine Meinung über die ganze Frage in zwei Definitionen deutlich zu erkennen. Ohne auf kleine Unterschiede Rücksicht zu nehmen (*οὐδὲν ποικίλλων*), wolle er das Ungerechte (*ἄδικον*) deutlich definiren, wie er wenigstens es meine (*ὅ γε ἐγὼ λέγω*), im Gegensatz zu der Verdrehung, die dieser Begriff durch Aristoteles erfahren.

Ich nenne, sagt er, schlechtweg Ungerechtigkeit (*ἀδικία*) die Tyrannis, welche in der Seele vom Zorn, von der Furcht, von Lust und Unlust und dem Neid und den Begierden ausgeübt wird, einerlei, ob sie nach Aussen hin in Schaden bringenden Handlungen sich geltend macht oder nicht.

Dagegen muss man, sagt Plato, die Handlungen, wobei die Ueberzeugung von dem Besten (*τοῦ ἀρίστου δόξα*), wie dieses nach der Meinung des Staats oder des Einzelnen geschehen müsse, in der Seele herrscht und jeden Menschen ordnet, auch wenn dabei ein Versehen vorkommt,*) für gerecht (*δίκαιον*) erklären und den Gehorsam gegen diese Herrschaft für das Beste für Jedermann und für das ganze Leben der Menschen.

Aus diesen Definitionen ergiebt sich nun auch die Erklärung der Aristotelischen, von Streitsucht und Ehrgeiz beseelten Rechthaberei. Viele meinten nämlich, sagt Plato, das was er ein Versehen genannt hätte bei gerechten Handlungen, das wäre eine „unfreiwillige Ungerechtigkeit“ (*ἀκούσιος ἀδικία*). Es wäre ihm hier aber nicht um widrige Wortstreitigkeiten zu thun.**)

*) Legg. p. 864 *κἂν σφάλληταί τι.*

**) Ibid. *δοξάζεσθαι δὲ ὑπὸ πολλῶν* (er fasst Aristoteles immer mit der Menge zusammen, und hier grade stehen ja die vielen Gesetzgeber auf der Seite des Aristoteles), *ἀκούσιον ἀδικίαν εἶναι τὴν τοιαύτην βλάβην· ἡμῖν δὲ οὐκ ἔστι τὰ νῦν ὀνομάτων πέρι δυσέρις λόγος.*

Man darf nun nicht glauben, Plato beziehe sich hier bloss vorübergehend auf die abweichende Meinung anderer Gelehrten, sondern es ist sichtlich, dass er an einen speciellen Angriff denkt, den er selbst erfahren hat, und über den er mit diesem missbilligenden Ausdruck hinweg geht, nachdem er die sachliche Grundlosigkeit desselben vorher nachgewiesen hatte. In der Sache nämlich ist es falsch, das eine Ungerechtigkeit (ἀδικία) zu nennen, wo doch die Ueberzeugung vom Besten (τοῦ ἀρίστου δόξα) in der Seele regiert; und falsch, unfreiwillig (ἀκούσιος) bloss solche Ungerechtigkeiten zu nennen, da vielmehr jede Ungerechtigkeit unfreiwillig ist. Ueber die Worte aber liesse sich allerdings streiten, da ja der Gerechte sich einmal versehen kann und dann eine „unfreiwillige Schädigung“ begeht. Plato behält daher überall den Begriff des Unfreiwilligen bei, wie z. B. gleich p. 865, wo er vom unabsichtlichen Morde oder Todtschlag (φόνος ἀκούσιος) spricht, aber er will dergleichen nur als Schädigungen auffassen, die ohne Schwierigkeit freiwillig oder auch unabsichtlich sein können. Die Gerechtigkeit dagegen soll immer als freiwillig, die Ungerechtigkeit immer als unfreiwillig gelten.

7. Die Division der Vergehungen.

Im Gegensatz gegen die Eintheilung des Aristoteles, der scharfsinnig und zu praktischem Gebrauch die Gesetzwidrigkeiten (ἄδικα) in freiwillige und unfreiwillige eintheilte*) und die freiwilligen und vorsätzlichen eigentlich erst Verbrechen nannte, versucht nun Plato eine andre Eintheilung. Die Schädigungen theilt er auch in freiwillige und unfreiwillige ein; die Vergehungen (ἁμαρτανόμενα) aber in drei Gruppen, die alle als Gemeinsames die Unfreiwilligkeit haben. Als Eintheilungsprincip dient ihm die Analyse der Beweggründe oder die Zerlegung der Seele in ihre Theile oder Momente (πάθη). Die erste Klasse bilden die von einem Schmerz ausgehenden Verfehlungen, als veranlasst durch Zorn oder Furcht. Die zweite Klasse führt zurück auf Lust und Begierden. Die dritte Klasse ist doppelt. Obgleich Plato nur andeutend hierüber spricht, kann man doch leicht erkennen, dass er die dritte Klasse nach den oben angegebenen Definitionen zerlegen will. Entweder nämlich herrschen falsche Meinungen (ἐλπίδες) in der Seele, oder

*) Eth. Nicom., V, 10. Vergl. oben S. 159.

zwar die wahre Ueberzeugung (Orthodoxie), doch von einem Versehen begleitet (ἂν σφάλληταί τι). Alle ferner können wieder entweder mit Gewalt oder heimlich ausgeübt werden.

Nachdem Plato diese Eintheilung kurz entworfen, sagt er, es sei nun Zeit, nach diesem Excurse wieder zur Gesetzgebung zurückzukehren, und geht dann gleich zum Strafrecht betreffend Mord und Todtschlag über.

Drittes Capitel.

Folgerungen.

§ 1. Die Nikomachien müssen vor Vollendung des neunten Buches der Gesetze publicirt sein.

Wir haben jetzt den ganzen Gedankengang der Platonischen Replik verfolgt. Kann Aristoteles denselben vor Augen gehabt haben, als er die Nikomachien schrieb? Dies ist aus drei Gründen theils ganz unwahrscheinlich, theils gradezu unmöglich. Erstens bezieht sich Plato theils wörtlich, theils dem Sinne nach auf den in den Nikomachien des Aristoteles uns noch jetzt vorliegenden Text. Sollte also irgend ein andrer Schüler Plato's mit eben denselben Gründen aufgetreten sein? Gradezu unmöglich ist dies wohl nicht, aber jedenfalls ganz unwahrscheinlich und ohne Angabe eines Grundes gar nicht zuzulassen als erlaubte Hypothese. Beziehen sich aber die Gesetze auf die Nikomachien, so kann Aristoteles nicht umgekehrt die Gesetze vor Augen gehabt haben. Der zweite Grund ist der, dass die Nikomachien weder sonst, soviel wenigstens bis jetzt bemerkt ist, auf die Gesetze Rücksicht nehmen, noch auch speciell in dem Abschnitte über die Freiheit auf die Vertheidigung Plato's, die wir analysirt haben, irgendwie eingehen. Wie sollte Aristoteles aber eine Zurückweisung seiner Gründe gänzlich ignoriren! Oder vielmehr, wie sollte er sich grade die von Plato verworfene, von einem unbekannten Gegner Plato's herrührende Fassung der Lehre von der Freiheit aneignen und so thun, als wäre es seine Entdeckung, da diese Fassung doch von Plato schon bestritten war! Mithin ist anzunehmen, dass er seine Nikomachien publicirt hat, ehe die Gesetze herausgegeben waren.

Aristoteles bezeugt selbst, die Gesetze noch nicht zu kennen.

Diese beiden Indicien reichen zum Beweise schon hin, da wir den Aristoteles doch nicht selbst befragen können, ob er die Gesetze des Plato schon gekannt habe. Doch wie, können wir ihn nicht mehr fragen? Versuchen wir es lieber dreist, uns an ihn zu wenden! Er antwortet sofort selbst und giebt uns so den dritten Grund. Er sagt: „Da die, welche vor mir schrieben, das Feld der Gesetzgebung nicht in den Bereich ihrer wissenschaftlichen Untersuchungen gezogen haben, so ist es vielleicht besser, dass ich selbst diese wissenschaftliche Arbeit in die Hand nehme und im Ganzen also vom Staate handele, damit so nach Möglichkeit die das Gebiet des menschlichen Lebens umfassende Wissenschaft vollendet werde."*) Er leugnet also nicht, dass Plato schon über den Staat geschrieben habe; er leugnet nur, dass über einen bestimmten Theil der ganzen Staatswissenschaft, nämlich über die Gesetze, schon eine Arbeit von Plato vorliege und desshalb, sagt er, wolle er denn nicht bloss über diesen Theil, sondern gleich im Ganzen (ὅλως) über alles, was den Staat und die Verfassung angeht, schreiben. Wir haben also des Aristoteles Antwort und hätten sie schon früher haben können, wenn wir früher gefragt hätten. Nie aber und unter keiner Bedingung konnte Aristoteles so sprechen, wenn die Gesetze Plato's schon publicirt gewesen wären. Er hätte sie tadeln und für ungenügend, für phantastisch und unbrauchbar erklären können, aber es wäre unmöglich gewesen, ein so umfassendes Werk für nicht vorhanden zu erklären. Es mag darum wohl sein, dass Plato längere Zeit an diesem Werke arbeitete, dass die Herausgabe sich verzögerte, und dass Aristoteles mit einer gewissen Ungeduld oder, wenn man will, mit etwas Malice bemerkt, er müsse die Arbeit wohl lieber selbst übernehmen, da die in Aussicht gestellte und lange erwartete „Gesetzgebung" nicht erschiene. Jedenfalls ist durch diese Bemerkung bezeugt, dass die Nikomachien vor der Publication der Gesetze geschrieben und herausgegeben sind.**)

---

*) Eth. Nicom., X s. f. *Παραλιπόντων οὖν τῶν προτέρων ἀνερεύνητον τὸ περὶ τῆς νομοθεσίας, αὐτοὺς ἐπισκέψασθαι μᾶλλον βέλτιον ἴσως, καὶ ὅλως δὴ περὶ πολιτείας, ὅπως εἰς δύναμιν ἡ περὶ τὰ ἀνθρώπινα φιλοσοφία τελειωθῇ.*

**) Ich kann bei dieser Gelegenheit den Commentar von Ramsauer loben, der die Aporie fein gemerkt hat und verwundert ausruft: Nihilo

Wir können durch diese selbige Stelle aber auch erkennen, dass Aristoteles bloss den etwa vierzig Jahre früher erschienenen Platonischen „Staat“ vor sich gehabt hat, als er schrieb, dass seine Vorgänger die Gesetzgebung (*νομοθεσία*) unerforscht gelassen hätten. Im Staate nämlich p. 425—427 B spricht Plato ausführlich über diese Frage und erklärt, dass er keine einzelne Gesetze geben wolle, da die Verfassung genüge, um alle Gesetze überflüssig zu machen. Er verhöhnt die Staatsmänner, welche sich einbilden, durch viele Gesetze der Gerechtigkeit zu nützen, und vergleicht sie mit denen, welche der Hydra den Kopf abschlagen und nicht wissen, dass sie damit nichts ausrichten. Ein Staat mit vielen Gesetzen sei wie ein durch Ausschweifungen Erkrankter, der alle möglichen Mittel gegen die entstandenen Uebel anwendet, aber die Ursache, die Ausschweifungen nicht lassen will. So setzt Plato sich also mit jugendlichem Enthusiasmus und Uebermuth über die Forderung hinweg, ein Civilrecht, Criminalrecht u. s. w. auszuarbeiten*) und sagt schliesslich, was das Kirchenrecht (sit venia verbo) betrifft, so ginge ihn das nicht an, sondern man möge sich an den Apollo in Delphi halten.**) Mithin hatte Aristoteles, wenn er diesen Abschnitt des Staats las, vollkommen Recht zu sagen, seine Vorgänger hätten die Gesetzgebung unerforscht gelassen.

Zeit der Publication der Nikomachien.

Da Plato aber erst im neunten Buche auf den Aristotelischen Angriff eingeht und für seine Replik

---

tamen minus mirum est, in tali re operae Platonis ne mentionem quidem factam esse. Auf die Frage freilich, die er daran knüpft, erwartete er selbst keine bejahende Antwort: Num magistrum (*φίλον ἄνδρα*) ad numerum *τῶν προτέρων* non adscribendum fuisse dicas? — Ich erlaube mir dagegen seine andre treffende Bemerkung durch eine Hypothese zu beantworten. Er sagt: *ἀνερεύνητον* vocabulum apud Aristotelem me legere omnino non memini. Ich meine nun, dass Aristoteles, da er mit den *οἱ πρότεροι* grade den Plato meinte, absichtlich einen Platonischen etwas gesuchten und pretiösen Ausdruck wählte, um damit ironisch auf Plato's tiefe Forschung anzuspielen, dessen Gesetze erwartet wurden, aber noch immer nicht erschienen waren. (Vergl. Platon. Hippias p. 298 C.) Bei Aristoteles kommt das Wort, wie auch Bonitzens Index zeigt, sonst nicht vor; dagegen ist es Heraklitisch und Platonisch.

*) Staat p. 425 D *Ἀλλ' οὐκ ἄξιον, ἀνδράσι καλοῖς κἀγαθοῖς ἐπιτάττειν· τὰ πολλὰ γὰρ αὐτῶν, ὅσα δεῖ νομοθετήσασθαι, ῥᾳδίως που εὑρήσουσιν.*

**) Ibid. 427 B *Τί οὖν ἔτι ἂν ἡμῖν λοιπὸν τῆς νομοθεσίας εἴη; καὶ ἐγὼ εἶπον ὅτι Ἡμῖν μὲν οὐδέν, τῷ μέντοι Ἀπόλλωνι τῷ ἐν Δελφοῖς κ. τ. λ.*

einen **besonderen Excurs** macht, durch welchen er seine Gesetzgebung unterbricht, so müssen wir schliessen, dass Plato erst gegen Ende seines Lebens und gegen Ende seiner grossen Arbeit über die Gesetze von den Nikomachien Kenntniss nehmen konnte und darauf sofort reagirte.

Keine Fälschung.

Wollte man nun sagen, **Philippus** der **Opuntier** hätte diesen Excurs eingeschoben, so hätten wir mit einer literarischen Fälschung zu thun. Zu einer solchen Hypothese aber haben wir keine Veranlassung, da der Excurs auf das Schönste mit dem Gange der Gesetzgebung verschmolzen ist und denselben Stil und dieselben Gedanken enthält, wie das übrige Werk. Wir vermöchten uns auch kaum vorzustellen, wie Plato würdiger und feiner auf die Angriffe des Aristoteles hätte antworten können. Und es ist ein eigenthümlicher Genuss, Plato's Benehmen in diesem Falle gleichsam als Augenzeuge zu beobachten. Man merkt es dem Greise an, dass es ihm nicht ganz leicht ist, mit dem jungen, schlagfertigen, vielbelesenen und von ihm selbst mit den besten Gedanken bereicherten Manne fertig zu werden. Es sind ja überall Platonische Begriffe, Platonische Distinctionen, Platonische Divisionen und Constructionen, mit denen Aristoteles auftritt. Bald scheint es daher ein blosser Wortstreit zu sein, vom Ehrgeiz des Aristoteles, sich geltend zu machen, hervorgerufen, bald tritt uns in diesem eine populäre Gesinnung entgegen, die sich über die Stimmung und Denkweise der Vielen nicht erheben kann. Gegen diese tritt Plato kräftiger auf und lässt fühlen, dass er der Meister sei und nicht nöthig habe, seine alte religiösere Ueberzeugung aufzugeben. Abgesehen aber von dem einen Grundgedanken, den Plato durch Analyse der Elemente des Willens siegreich deckt, kann er dem Aristoteles nichts anhaben. Es ist ja sonst Alles Fleisch von seinem Fleisch. Darum merkt man nur die Verstimmung durch über die erfahrene Undankbarkeit; das Füllen schlug nach dem Mutterpferde aus.

§ 2. Die Rhetorik ist vor der Abfassung der Gesetze herausgegeben.

Dass das erste Buch der Rhetorik des Aristoteles ebenfalls dem Plato bekannt sein musste, als er die Gesetze schrieb, ist durch das von mir angeführte Citat*) hinlänglich bewiesen. Es kann nicht

*) Vergl. oben S. 176.

fehlen, dass man jetzt, wo der Gesichtspunkt für die Nachforschung gefunden und das Problem aufgestellt ist, diese Werke von Neuem vergleichen muss und dabei viele weitere Beziehungen entdecken wird. Ich selbst will aber hier diese Aufgabe nicht weiter verfolgen.

§ 3. Aristoteles' Werke können in zwei Gruppen chronologisch zerlegt werden.

Hieraus ergiebt sich, dass wir eine überaus werthvolle Indication gefunden haben, um die Aristotelischen Werke, über deren Abfassungszeit bisher nichts bekannt war, bis zu einer gewissen Grenze chronologisch zu bestimmen. Es ist nämlich schon ein grosser Schritt gethan, wenn wir einige derselben vor Plato's Tod und die andern in die zweite Periode setzen.

Da die Aristotelischen Werke nämlich auf einander Rücksicht nehmen, so wird sich ausmachen lassen, welche Schriften etwa von den Nikomachien und der Rhetorik citirt und vorausgesetzt werden. Auch werden sich etwa spätere Einschiebungen in diese Schriften annehmen lassen.

Dass die Politik sicher später geschrieben ist als die Gesetze, wird schon durch die darin vorkommende Kritik derselben bewiesen. Auch habe ich schon oben eine Stelle namhaft gemacht,*) wo Aristoteles von der ihm zu Theil gewordenen Zurechtweisung Nutzen zieht, um das Schöne auch in den Strafen richtig zu verstehen und die Gerechtigkeit nicht mehr, wie in der Rhetorik, als eine Ausnahme unter den Tugenden hinzustellen.

Ich möchte aber glauben, dass die Sammlungen der Verfassungen von Aristoteles schon früher geschrieben sein könnten, da die Anspielung Plato's, dass Aristoteles im Einklang stehe mit allen Gesetzgebern, die jemals aufgetreten, möglicherweise auf ein solches Werk hinweist. Es ist auch natürlich, dass Aristoteles für den Unterricht in der Rhetorik eine genaue Bekanntschaft mit allen Staatsverfassungen brauchte. Dies hat indess nur den Werth einer blossen Vermuthung.

Die Megalopsychie bezieht sich nicht auf Alexander.

Dass nun eine solche chronologische Scheidung der Aristotelischen Werke auch für die Exegese vielerlei Vortheile bietet, will ich nur durch ein

*) Vergl. oben S. 177.

kleines Beispiel zeigen. Hegel glaubte bekanntlich (De Aristotele et Alexandro magno) annehmen zu dürfen, Aristoteles habe die Megalopsychie auf Alexander den Grossen gemünzt. Da Aristoteles aber erst vier Jahre nach Plato's Tode an den Macedonischen Hof ging, so kann er in den Nikomachien, die zu Plato's Lebzeiten noch herausgegeben wurden, nicht den Knaben Alexander für das Bild des μεγαλόψυχος benützt haben. So wird die sonst schon gewonnene Erkenntniss, dass der Begriff der Megalopsychie von Demokrit eingeführt und von Isokrates schon gebraucht sei, während Plato sie im guten Sinne nicht kennt,*) auf einleuchtende Weise durch diese chronologischen Daten unterstützt. — Ramsauer schreibt darum in seinem Commentar p. 248 mit Recht: „Verum tamen probari posse arbitror, plura in hoc capite (über die Megalopsychie) congesta esse quae aut omnino in regali vitae conditione locum vix habebant aut Alexandri certe mores, quales quidem fuisse novimus, minus redoleant.“ Wir wissen ja aber auch durch Aristoteles selbst genau, nach welcher Methode er die Begriffsbestimmung der Megalopsychie vollzogen und dass er unter Anderen dabei auf Alkibiades, Achilleus, Ajax, Lysander und Sokrates hingeblickt hat. (Vergl. Analytic. post. II, 13, p. 97 b. 15.)

Das angebliche Pythagorisiren Speusipps.

Dass sich noch eine Menge andrer Aufschlüsse aus der gewonnenen Thatsache ergeben werden, versteht sich von selbst. Ich will nur beispielsweise erwähnen, dass Speusipp zweimal in den Nikomachien citirt wird und dass also seine Schrift περὶ ἡδονῆς,**) auf welche Aristoteles p. 1153 b. 5 anspielt, schon zu Lebzeiten Plato's verfasst gewesen sein muss. Dass seine Streitschriften gegen Lysias in eine noch frühere Zeit fallen, hat schon Usener gezeigt, wenn er auch in seiner Datirung wohl viel zu weit zurückgeht. Es ergiebt sich hieraus aber zugleich, dass Speusipp nicht erst nach Plato's Tode zu pythagorisiren angefangen hat, da Aristoteles ihn schon in den Nikomachien als sich den Pythagoreern anschliessend hinstellt. Isokrates fand aber, dass auch Plato selbst im „Staate“ als Pythagoreer auftrete. So können wir lieber annehmen,

*) Vergl. meine Neuen Stud. z. G. d. Begr., III, S. 378, 382 und 443.

**) Diog. Laert. IV, 4. Welche Schrift es sei, auf die Aristoteles p. 1096 b. 6 anspielt, ist nicht sofort klar. Mir scheint, es könnte dieselbe gewesen sein.

dass Plato und seine Schule nicht bloss in engen freundschaftlichen Beziehungen von Anfang an mit den Pythagoreern gestanden, sondern auch eine nicht unbeträchtliche Gemeinschaft der Lehrsätze bekannt haben. Die Gegner konnten dies Verhältniss natürlich zur Verkleinerung der Verdienste Plato's und seiner Schüler benutzen.

Es wäre demgemäss eine interessante Aufgabe, zu untersuchen, wie sich die vier Streitschriften zu einander verhalten, die noch zu Plato's Lebzeiten „über die Lust“ verfasst sind. War Speusipp der erste, der vielleicht gegen Aristipp schrieb? Folgte auf diesen Eudoxus, der für die Lust eintrat, sie als das Gute hinstellte und als ein Mann von Selbstbeherrschung und Mässigkeit (*σώφρων*) daher um so eher überzeugte, wie Aristoteles sagt?*) Ist gegen des Eudoxus Gründe dann vielleicht der Philebus von Plato verfasst, wo, wie Aristoteles meldet, durch dieselben Gründe grade der Anspruch der Lust auf das Gute widerlegt wird?**) Und übernimmt Aristoteles in den Nikomachien endlich das Schiedsrichteramt, indem er theils dem Eudoxus, theils dem Plato folgt?

---

*) Arist. Eth. Nicom., K. 2, p. 1172 b. 9 seqq. *Εὔδοξος μὲν οὖν τὴν ἡδονὴν τἀγαθὸν ᾤετο εἶναι.*

**) Ibid. b. 28 *τοιούτῳ δὴ λόγῳ καὶ Πλάτων ἀναιρεῖ ὅτι οὐκ ἔστιν ἡδονὴ τἀγαθόν.*

Viertes Capitel.

Fehde über die Idee des Guten.

Einleitung.

Es ist nicht meine Absicht, die vielen neuen Probleme und Aufschlüsse zu erschöpfen, die alle in dem Füllhorn der einen Thatsache gegeben sind, dass die „Gesetze“ auf des Aristoteles Nikomachien und Rhetorik (Buch I) repliciren. Es möge mir nur erlaubt sein, auf eine zweite Stelle der „Gesetze“ hinzuweisen, an welcher Plato offenbar auf einen Angriff und zwar auf den gegen seine Idee des Guten Rücksicht nimmt.

Wenn wir die Nikomachien überblicken, so tritt uns an zwei Stellen hauptsächlich eine ausführlichere und heftigere Bekämpfung Plato's entgegen, erstens bei der Untersuchung über die Freiheit und zweitens bei der Bestimmung des Guten, zu welchem dann ja auch die Lust gehört.

Ueber die Freiheit haben wir nun die wichtigeren Stellen auf der einen und der anderen Seite verglichen. Da wir, wie ich denke, überzeugt wurden, dass der Excurs in dem neunten Buche der Gesetze nicht verstanden werden kann ohne Beziehung auf die Nikomachien, durch diese aber wie mit dem Schein des Tages beleuchtet uns bis in seine feinsten Theile durchsichtig wird: so müssen wir nun erwarten, dass Plato auch auf den zweiten Angriff irgendwo antworten werde. Kaum aber stellen wir die Frage, so fällt uns auch schon die Antwort Plato's in die Augen. Denn wer wäre von so schwachem Gesicht, dass er nicht sähe, wie Plato in dem letzten Abschnitte des zwölften Buches der Gesetze,*) wo er die Erhaltung (σωτηρία) der

*) Legg. XII, p. 960 B seqq.

Verfassung untersucht, auch das Gute, auf welches Alles im Staate hinblicken muss, erörtert und dabei*) die Einwendungen des Aristoteles zurückweist. Wir müssen, um dies in der Kürze zu zeigen und doch die nöthige Deutlichkeit zu erreichen, uns zuerst die Kritik des Aristoteles in's Gedächtniss rufen nnd dann den Platonischen Gedankengang analysiren.

§ 1. Der Angriff des Aristoteles.

Da wir sehen können, dass Plato in den Gesetzen auf den Angriff des Aristoteles antwortet, so werden wir jetzt auch im Stande sein, mit grosser Deutlichkeit die persönlichen Beziehungen beider Männer zu beachten, und jedes Wort des Aristoteles wird wegen der Rücksicht, die Plato darauf nimmt, einen viel grösseren Werth haben und einen lebhafteren Reiz ausüben. Was von jedem Freunde der Philosophie gewünscht war, zu vernehmen, wie wohl Plato sich zu diesem Angriffe verhalten haben würde, wenn er noch gelebt hätte, das ist nun in Wirklichkeit übergegangen; denn Plato lebte noch und antwortete, und wir sind Zeugen und Zuschauer dieses Wettkampfes, des grössesten und wichtigsten von allen, die in der ganzen Geschichte der Philosophie jemals gekämpft wurden, und wir werden, wenn meine Stimme siegt, dem Plato die Palme reichen.

Proömium.

Aristoteles fängt nun im Gefühl der Ueberlegenheit und völliger Selbstständigkeit seine Kritik**) mit einer Art von Entschuldigung an. Da er nämlich den Begriff des Guten eben festgestellt hat, erinnert er sich, dass Plato doch das Gute anders gesucht habe, und fühlt sich desshalb verpflichtet, darauf Rücksicht zu nehmen. Ironisch sagt er, es sei „vielleicht“ (ἴσως) besser, das Allgemeine (καθόλου) in's Ange zu fassen nach Plato's Art; doch fügt er gleich herablassend hinzu, es thne ihm leid, diese Frage anzufassen, weil ja befreundete Männer, wie er Plato nennt, die Ideen aufgebracht hätten, die er doch als leere Phantasie verwerfen müsse. Da es sich aber um die Erhaltung der Wahrheit handle, so wolle er seine Abgeneigtheit, die Freunde zu kränken, überwinden; denn der Wahrheit seien wir ja auch freund und ihr zu Liebe würde er

*) Ibid. p. 962 seqq.
**) Eth. Nicom., I, 4.

ja auch seine eigene Ansicht, wenn sie falsch wäre, aufgeben. Also müsse er, vorzüglich da er ja auch Philosoph wäre, der Wahrheit den Vorzug geben. In dieser Einleitung macht er uns also völlig bekannt mit seiner persönlichen und sachlichen Stellung zu Plato und zum Platonismus. Wie wir sehen, glaubt er weit hinaus zu sein über die Ideenlehre. Die freundliche Beziehung eines Schülers zum Lehrer ist offenbar schon lange gelöst; er fühlt sich als selbstständigen Philosophen, der höchstens nur aus pietätvoller Erinnerung eine gewisse mitleidige Rücksicht dem Alten schuldig zu sein glaubt, ohne jedoch das Eingeständniss nöthig zu haben, dass er fast alle Erkenntniss, die er besitzt, dem Plato verdankt. Offenbar war es das Bewusstsein seiner grossen eigenen Arbeit, welches ihm dieses Selbstgefühl gab;*) denn in der That liegen die Aristotelischen Sammlungen und Ordnungen der Begriffe noch nicht in den Platonischen Dialogen fertig vor Augen, sondern sie wollten erst mühsam und scharfsinnig herausgefunden werden, und es gehörte wirklich eine andre Geistesrichtung als die Platonische dazu, um dies auszuführen, und ohne Aristoteles würde daher die Philosophie schwerlich ihre pragmatische Form erhalten haben. Ich kann es also wohl verstehen, wie Aristoteles sich nicht bloss als ebenbürtig, sondern auch als überlegen fühlen musste, da Plato ja eben bloss das Material bildete für das Gebäude, welches Aristoteles daraus aufgerichtet, und zudem schon in dem höchsten Alter stand, von welchem keine Neuschöpfung zu erwarten war. Wenn wir ferner sehen, wie Plato, wo er auf den Aristotelischen Angriff antwortet, zugleich eine nächtliche Versammlung von Greisen in Pythagoreischer Weise organisiren will, die seine göttliche Verfassung (*θεία πολιτεία*) oder seinen Gottesstaat (civitas dei) erhalten sollen, so begreifen wir wohl, dass Aristoteles, der von diesen oder ähnlichen Plänen und Arbeiten Plato's im Allgemeinen wenigstens Kunde haben mochte, den berühmten alten Philosophen doch für einen Schwärmer hielt, und sich in seiner weltlicheren Gesinnung ihm bei Weitem überlegen fühlen konnte. Wenn es erlaubt ist, an moderne Verhältnisse sich zu erinnern, so ähnelt Plato in den Gesetzen zuweilen dem alten Goethe, wie er mit Eckermann spricht, oder wie er im Wilhelm Meister eine ideale

---

*) Vergl. meine Studien zur Gesch. d. Begr., S. 228 ff.

Erziehung und Gesellschaftsverfassung ausgrübelt. Ich möchte zur Vergleichung auch an den uns vor wenigen Jahren erst entrissenen genialen Naturforscher K. E. von Baer denken, dem zwar Niemand die Ehrerbietnng versagte, von dessen letzten Arbeiten aber die jüngeren Naturforscher nichts Epochemachendes mehr erwarteten, noch überhaupt in sich ein Gefühl ihrer eigenen Ueberlegenheit unterdrücken konnten und wollten. Der liebenswürdige Greis merkte dies wohl und scherzte zuweilen darüber mit anmuthigem Humor.

1. Undenkbarkeit einer Idee des Guten überhaupt.

Aristoteles entwickelt nun seine Kritik in drei Stufen, indem er zuerst die Undenkbarkeit der Idee des Guten überhaupt zeigt, dann sich gefallen lässt, die Frage auf die absoluten Güter im Gegensatz zu den relativen zu beschränken, wo aber auch die Unstatthaftigkeit der Idee hervortritt. Drittens nimmt er gefällig noch Rücksicht auf die Möglichkeit eines praktischen Vortheils, den die Idee etwa haben würde, wenn wir ihre Denkbarkeit einräumten, und findet die Unbrauchbarkeit derselben. — Wir wollen nun seine Gründe kurz verfolgen.

1. Die Zahlen folgen aufeinander, z. B. fünf auf vier, und die späteren setzen die früheren voraus. Von solchen Dingen, die nicht in gleicher Linie stehen, kann es keine gemeinschaftliche Idee geben. Da nun die Kategorien, z. B. Qualität und Relation, die Substanz voraussetzen und auf sie folgen, so kann es von der Substanz als dem Ersten und den Accidenzen als dem Zweiten keinen einheitlichen allgemeinen Begriff geben.

Nun brauchen wir aber das Gute in allen Kategorien. Als Substanz ist das Gute etwa Gott und die Vernunft, als Qualität die Tugenden, als Quantität das Angemessene, als Relation das Nützliche, als Zeit die rechte Zeit und dergl. Folglich kann es vom Guten nicht einen einzigen, gemeinschaftlichen und allgemeinen Begriff geben.

2. Apagogisch bewiesen zeigt sich dasselbe; denn setzten wir hypothetisch eine solche Idee, so gäbe es auch nur eine Wissenschaft von allen Gütern; nun giebt es aber sogar von den Gütern, die unter eine Kategorie fallen, schon mehrere Wissenschaften, wie z. B. von der rechten Zeit in Bezug auf den Krieg die Strategik und in Bezug auf die Krankheit die Heilkunst; von dem Angemessenen in Bezug auf Nahrung die Heilkunst und in Bezug auf Anstrengungen die Gymnastik.

2. Undenkbarkeit einer Idee der an sich begehrten Güter.

Nachdem Aristoteles so mit Hülfe seiner Kategorien über Plato gesiegt zu haben glaubt, will er ihm noch die Concession machen, dass man, zwischen an sich und beziehentlich begehrten Gütern scheidend, die Idee nur von den an sich begehrten suchen solle.

Das Raisonnement des Aristoteles läuft nun auf die Nichtigkeit der Idee hinaus, da ja auch das an sich Gute ganz verschiedenartig sei; denn Sehen, Denken, Vergnügungen und Ehren würden ja um ihrer selbst willen begehrt und nicht bloss wegen eines Nutzens, also doch nicht die Idee allein. Ferner könnte man diese an sich begehrten Güter ja doch auch nicht auf einen identischen Gattungsbegriff bringen, wie die Farbe des Schnees und Wachses auf das Weisse; denn das besonnene Denken und die Lust wären jedesmal in einer anderen Beziehung gut, und folglich gäbe es gar keinen gemeinschaftlichen Begriff vom Guten.*)

Da nun der Name des Guten, der ja allen Gütern gemeinsam zukommt, doch auch nicht durch Zufall gegeben sein kann, so bemerkt Aristoteles, dass der Grund dieser Benennung entweder daher rühre, dass alle Güter von einem Guten herstammen oder auf eins hinzielen. Dies untersucht er aber nicht weiter, obgleich hierin grade die wichtigste und für den speculativen Philosophen interessanteste Frage liegt. Er setzt vielmehr seine eigene Entscheidung als das Richtigere (ἢ μᾶλλον) gleich an die Stelle und behauptet, der Grund, wesshalb der eine Name des Guten für alle die so verschiedenen Zwecke gelte, liege bloss in der Proportionalität; denn der Leib verhalte sich zum Gesicht, wie die Seele zur Vernunft, und so das Andre ebenfalls proportional.**)

3. Unbrauchbarkeit einer Idee des Guten.

Also auch hier zeigte sich die Unklarheit Plato's, der eine Einheit suchte, die doch bei Lichte besehen sich in eine Vielheit proportional geordneter Güter auflöst. Aber Aristoteles will ihm sogar die möglichsten Concessionen machen. Die undenkbare Idee des Guten soll denkbar sein; was für einen Nutzen aber bietet sie für die Handlungen

---

*) Eth. Nicom., I, 4 *τιμῆς δὲ καὶ φρονήσεως καὶ ἡδονῆς ἕτεροι καὶ διαφέροντες οἱ λόγοι ταύτῃ ᾗ ἀγαθά. Οὐκ ἔστιν ἄρα τὸ ἀγαθὸν κοινόν τι κατὰ μίαν ἰδέαν.*

**) Ibid. *ἢ μᾶλλον κατ' ἀναλογίαν; ὡς γὰρ ἐν σώματι ὄψις, ἐν ψυχῇ νοῦς καὶ ἄλλο δὴ ἐν ἄλλῳ.*

(*πρακτόν*) und was hat man davon, sie zu besitzen (*κτητόν*)? Ironisch spielt Aristoteles nun auf die mit paränetischem Pathos geschriebenen Stellen des Platonischen Staats an und fragt, ob es uns vielleicht nütze, auf diese Idee, wie auf ein Vorbild hinzublicken, um dann, was für uns gut sei, besser zu erkennen und leichter zu treffen.*) Es sei aber merkwürdig, fügt er hinzu, dass die Handwerker, die doch jedes Hülfsmittel für ihren Zweck suchen, den Vortheil, die Idee des Guten zu erkennen, ganz ausser Acht liessen. Allein, was hätte auch der Weber und Zimmermann für sein Geschäft von der Idee des Guten (*αὐτὸ τἀγαθόν*)! Wird man geschickter zur Heilkunst oder zur Strategik, wenn man das Ansich des Guten weiss?**)

Indem Aristoteles die greifbarsten Beispiele wählt, um die Unbrauchbarkeit der von Plato mit religiöser Begeisterung gefeierten Idee des Guten zu zeigen, geniesst er offenbar für sich mit Befriedigung den Triumph, der ihm über die einstige Grösse des berühmten Mannes so mit spielender Leichtigkeit zugefallen ist. Sollen wir nun unser Urtheil sprechen? Nein, wir wollen unsererseits die Freude geniessen, Plato selbst antworten zu hören.

§ 2. Analyse der Platonischen Replik.

Am Schlusse der Gesetze (p. 960 B) wirft Plato die Frage auf, wie die von ihm gegebene Verfassung erhalten (*σωτηρία*) werden könnte, und findet, dass die Unveränderlichkeit (*ἀμετάστροφον*) das Wichtigste sei, weil ohne Festigkeit (*βέβαιον*) der Verfassung die ganze Bemühung lächerlich (*γελοῖον*) wäre. Zu diesem Zwecke will er eine Versammlung von vielgereisten und durch Begabung, Erziehung und Philosophie ausgezeichneten Greisen, die sich durch dreissigjährige Männer ergänzen sollen, an die Spitze des Staats stellen. Diese sollen sich in der Nacht versammeln und berathen und so den Anker des Staats bilden als die Erhalter oder Erlöser (*σωτῆρες*).

---

*) Eth. Nicom., I, 4, p. 1097 a. 1 *οἷον γὰρ παράδειγμα τοῦτ' ἔχοντες μᾶλλον εἰσόμεθα καὶ τὰ ἡμῖν ἀγαθά, κἂν εἰδῶμεν, ἐπιτευξόμεθα αὐτῶν.*

**) Ibid. *τί ὠφεληθήσεται ὑφάντης ἢ τέκτων πρὸς τὴν αὑτοῦ τέχνην εἰδὼς αὐτὸ τἀγαθόν, ἢ πῶς ἰατρικώτερος ἢ στρατηγικώτερος ἔσται ὁ τὴν ἰδέαν αὐτὴν τεθεαμένος;*

Princip: Das Gute erfordert die Mischung von Vernunft und Sinnlichkeit.

Nun findet Plato, dass in dem lebendigen Wesen Seele und Kopf das Wichtigste sind und dass die Tugend (ἀρετή) dieser beiden die Erhaltung (σωτηρία) des Ganzen gewährleistet. Aristoteles setzte, wie ich gezeigt habe,*) die praktische Vernunft in das Herz und trennte die theoretische Vernunft gänzlich vom Leibe ab. Plato aber will die Vernunft mit den Sinnen mischen und eins werden lassen und so sollen sie die Erhaltung verbürgen.**)

Dass dies so richtig sei, beweist er durch Induction. Beim Schiffe z. B. mischen Steuermann und Matrosen ihre Sinne mit der steuermännischen Vernunft und erhalten so sich selbst und das Schiff. Plato will nun nicht weitläufig sein und erinnert desshalb kurz daran, dass zur Erhaltung immer ein Ziel (σκοπός) für die ganze Dienstleistung (ὑπηρεσία) erkannt werden müsse, wie der Feldherr als Ziel setzt den Sieg, die Heilkunst die Gesundheit.

Anfang der Replik. Diejenigen werden getadelt, welche die Einheit des Staatszwecks nicht erkennen können.

Bis jetzt haben wir nun noch kein Zeichen einer Kritik oder Replik von Seiten Platon's; denn wenn er auch ganz im Widerspruch mit den in den Nikomachien gegebenen Definitionen von der reinen und der praktischen Vernunft und der Sinnlichkeit dies alles in Eins verschmelzen will, so hat er doch nirgends angedeutet, dass er hiermit gegen eine fremde Ansicht Front macht. Nun aber beginnt die Replik.***) Wie verhält es sich aber, fragt er, mit dem Staate? Wenn einer den Zweck des Staats, wohin man blicken muss, offenbar nicht sehen könnte, dürfte der ein Herrscher heissen und den Staat erhalten können? Vernunftlos (ἄνους) und sinnlos (ἀναίσθητος) vielmehr wäre ein Staat ohne Erkenntniss des Zwecks. Diese Erkenntniss soll nun die nächtliche Versammlung haben als Wache des Staats (φυλακτήριον). Sie muss desshalb die ganze Tugend besitzen und die Hauptsache davon sei, dass sie nicht auf Vieles hinzielend schwanke,

*) Vergl. meine Neuen Stud. z. Gesch. d. Begr., III, S. 133 ff.

**) Legg. p. 961 D ξυλλήβδην δὲ νοῦς μετὰ τῶν καλλίστων αἰσθήσεων κραθεὶς γενόμενός τε εἰς ἓν σωτηρία ἑκάστων δικαιότατ' ἂν εἴη καλουμένη.

***) Legg. p. 962 A τί δὲ δὴ περὶ πόλιν; εἴ τις τὸν σκοπόν, οἷ βλέπειν δεῖ τὸν πολιτικὸν, φαίνοιτο ἀγνοῶν κ. τ. λ.

sondern immer auf Eins hinblicke und Alles wie Pfeile abschiessend auf dies Eine Ziel richte.*)

Nun setzen die Staaten, indem sie natürlich schwanken, als Ziel bald die Herrschaft, bald den Reichthum, bald die Freiheit oder mischen auch zwei miteinander; die aber, welche sich für die Weisesten halten, mischen diese und ähnliche Ziele in Eins, indem sie nichts besonders Geehrtes anzugeben wissen, worauf hin alles Uebrige ihnen blicken muss.

Wer sind nun diese Weisesten, die sich wenigstens dafür halten?**) Zunächst könnte man an Isokrates denken. Allein, wenn man seine politischen Ansichten vergleicht, so kommt bei ihm Alles immer nur auf Mischung von Demokratie und Aristokratie heraus, also auf den von Plato erwähnten Versuch, zwei (ξύνδυο) Ziele zu verbinden. Ich kenne aber Niemand, der vor Aristoteles die sogenannte „Politie“, d. h. die Mischung der drei Elemente, Tugend, Reichthum, Freiheit und dergleichen, d. h. auch noch Adel, Macht, Popularität u. s. w. empfohlen hätte.***) Die Herrschaft des Mittelstandes (*οἱ μέσοι*) scheint mir dem Aristoteles eigenthümlich zu sein. Wenn wir dies einräumen, so müssen wir annehmen, Aristoteles habe schon eine dahin zielende uns verloren gegangene Schrift verfasst gehabt. Wir werden dafür vielleicht die zwei Bücher des „Staatsmanns“†) in Anspruch nehmen können, vorzüglich da Plato, wie wir sehen werden, auf den Aristoteles als ‚*πολιτικός*‘ in seiner Replik anspielt; obgleich diese Benennung auch ebenso passend ist für ihn als Verfasser der Nikomachien, sofern er die Ethik ja als Politik bezeichnete. Unter dieser Voraussetzung ist die Platonische Charakteristik, dass in solchem Mischstaate nichts vor dem Andern auszeichnet und als eigentliches Ziel für alles Uebrige hingestellt werden soll,††) vollkommen zutreffend; denn die Aristotelische Politie beruht auf einem mechanischen

---

*) Ibid. D *πᾶσαν ἀρετὴν ἔχειν· ἧς ἄρχει τὸ μὴ πλανᾶσθαι πρὸς πολλὰ στοχαζόμενον, ἀλλ' εἰς ἓν βλέποντα πρὸς τοῦτο ἀεὶ τὰ πάντα οἷον βέλη ἀφιέναι.*

**) Ibid. E *οἱ δὲ σοφώτατοι, ὡς οἴονται.*

***) Vergl. meine Schrift: Die Aristotelische Eintheilung der Verfassungen, 1859, S. 30 ff.

†) Diog. Laert. V, 22 *Πολιτικοῦ α', β'.*

††) Legg. p. 962 E *οὐδὲν διαφερόντως τετιμημένον ἔχοντες φράζειν, εἰς ὃ τἆλλ' αὐτοῖς δεῖ βλέπειν.*

Gleichgewicht, bei welchem jedes Uebergewicht eines Elementes gleich gefährlich wird.

Mit einer gewissen Bitterkeit hatte Plato die Vernunft- und Sinnlosigkeit vorher betont, die darin liege, das Ziel nicht zu wissen oder auf viele Ziele und nicht auf Eins hinzusehen. Im Gegensatz dazu hebt er nun seine Lehre (*ἡμέτερον*) hervor, welche schon längst als dieses Eine Ziel die Tugend (*ἀρετή*) gezeigt hätte. Da der Tugenden nun vier wären, so müsste alles Uebrige und ebenso die drei andern Tugenden auf die Vernunft (*νοῦς*) hinblicken, welche ihrer aller Führer (*ἡγεμών*) sei.

Plato redet seinen Gegner, den Aristoteles, an.

Und nun wendet er sich gradezu an Aristoteles, der in den Nikomachien, wie wir sahen, das Eine Ziel, das Gute selbst, für undenkbar und unbrauchbar erklärt hatte, und sagt: „Von der Vernunft des Steuermanns und des Arztes und des Feldherrn sagten wir schon, was das eine Ziel sei, wohin sie blicken müssen; jetzt aber sind wir dabei, den Politiker zu widerlegen und wollen ihn, wie einen Menschen, fragen und sagen: o Wunderlicher, wohin blickst Du denn? Was ist das Eine, was die Vernunft des Arztes deutlich angeben kann, Du aber, der du Dich für ausgezeichnet hältst vor allen Klugen, nicht zu sagen verstehst?“ *) — Man mag nun annehmen, Plato hätte sich ja so figürlich auch ohne Beziehung auf einen wirklichen Gegner ausdrücken und den ganzen Streitpunkt selbst ausdenken können. Warum auch nicht? Aber wer dies annehmen möchte, der erkläre mir, wie es zugeht, dass Aristoteles, wenn er die Nikomachien erst später geschrieben haben soll, sich grade alles dies aus den Gesetzen angeeignet habe, was Plato bekämpft und bespöttelt. Denn es dreht sich nicht bloss um die Unerkennbarkeit des letzten Zieles allein, sondern auch noch um die Beispiele des Arztes und Feldherrn. Die Aristotelischen Ausführungen aber wenden sich, wie Jeder sehen kann, gegen die Fassung des Platonischen Gedankens im „Staate“, wo

---

*) Legg. p. 963 B *τὸν δὲ πολιτικὸν ἐλέγχοντες ἐνταῦθ᾽ ἐσμὲν νῦν, καὶ καθάπερ ἄνθρωπον ἐπανερωτῶντες εἴποιμεν ἂν ὦ θαυμάσιε, σὺ δὲ δὴ ποῖ σκοπεῖς; τί ποτ᾽ ἐκεῖνό ἐστι τὸ ἕν, ὃ δὲ σαφῶς ὁ μὲν ἰατρικὸς νοῦς ἔχει φράζειν, σὺ δ᾽ ὢν δὴ διαφέρων, ὡς φαίης ἄν, πάντων τῶν ἐμφρόνων, οὐχ ἕξεις εἰπεῖν;*

die Idee des Guten als der Zielpunkt erscheint, während hier eine neue Fassung und Erklärung und Vertheidigung jenes Platonischen Lehrsatzes geboten wird, von deren Kenntniss Aristoteles nicht die mindesten Spuren sehen lässt. Mithin ist nach allen Kriterien zur Beurtheilung des Früheren und Späteren die Reihenfolge der Bücher durch die Beschaffenheit des Gedankeninhalts nothwendig so festzustellen, dass der Staat zum Angriffspunkte der Nikomachien wird und diese von den Gesetzen widerlegt werden. Dies wird sich nun mit immer grösserer Deutlichkeit zeigen, je weiter wir die Platonischen Gedanken verfolgen.

Plato zeigt als das höchste Ziel die Tugend, in welcher Einheit und Vielheit gemischt sei.

Plato geht nun daran, dieses Eine zu erklären, und fügt sofort hinzu, was einer, der mit der Platonischen Philosophie nach der bisher üblichen Auffassung allein vertraut ist, allerdings nicht leicht verstehen möchte, nämlich, dass nicht bloss die Einheit, sondern auch das Worin (*τὸ ἐν οἷς*)*) oder die Vielheit als Subject für die Einheit der Idee, erkannt werden müsste. Bei Plato ist nämlich die Idee immer nur in Gemeinschaft oder Mischung oder Methexis oder Parusie mit und an und in dem anderen Principe, als dem Grunde der Vielheit zu suchen. So handelt es sich hier auch sofort um die vier Arten der Tugenden, von denen jede Eins ist und alle zusammen Vier. Zugleich sei aber Tapferkeit, Weisheit und die beiden andern auch wieder in Wahrheit nicht Vieles, sondern nur ein Einziges, sofern jede von ihnen Tugend sei. Die Vielheit und Verschiedenheit unter einander kommt ihnen zu durch die verschiedenen Bedingungen der subjectiven oder Antheil nehmenden Seite, wie z. B. Tapferkeit sich auf die Furcht beziehe, Weisheit aber in der Seele nicht zur Theilnahme (*μέθεξις*)**) komme ohne Denken (*λόγος*).

Ebenso wie die Differenz (*διαφόρω*)***) müsse nun auch die Einheit erkannt werden in allen Dingen. Denn es sei schimpflich (*αἰσχρόν*), bloss den Namen (*τοὔνομα*) davon zu wissen (wie Aristoteles); eine Erklärung (*λόγος*) davon aber nicht. Und dies

*) Legg. p. 963 C *δεῖ προθυμεῖσθαί τε ξυνιδεῖν αὐτὸ καὶ ἐν οἷς. — Οἷον ἐν τίσι λέγεις;*

**) Legg. p. 963 E *οὗ καὶ τὰ θηρία μετέχει τῆς ἀνδρείας καὶ τά γε τῶν παίδων ἤθη.* Ueber den Begriff der Tapferkeit siehe unten das letzte Capitel.

***) Ibid. *διαφόρω καὶ δύο — ἓν καὶ ταὐτόν.*

um so mehr, je höher einerseits der Gegenstand an Bedeutung und Schönheit vor allen andern Dingen hervorrage, also besonders bei der **Tugend**, die das höchste aller Dinge sei, und andererseits für den, der etwas sei und also besonders für den, der selbst an Tugend Alles übertreffe und die Krone derselben erhalten habe.*) Wer nun Plato zu lesen versteht, der sieht, dass hierin schon die Antwort enthalten ist; denn die subjective und objective Seite sind hier schon bis auf die Spitze fortgetrieben und damit also das höchste Ziel gefunden. Das Subject entwickelt sich von Stufe zu Stufe und sein höchstes Ziel ist die Krone (*νικητήρια*) des Lebens. Entsprechend schreitet die objective Seite fort, an welcher er Theil nimmt, so dass er auf der höchsten Stufe an dem höchsten Ziele Theil nimmt. Mithin braucht er nur sich selbst zu erkennen, um das höchste Gut zu wissen. Somit bleibt Plato nur übrig zu zeigen, dass dies Höchste die Gottheit oder das Gute schlechthin ist und dass wir, als die subjective Seite, durch unsere Theilnahme daran göttlich (*θεῖοι*) sind. Diese Auffassung Plato's ist die Spitze seiner Religiosität, seines Gottesbewusstseins, wodurch er die grossartige Haltung bekommt, die dem Aristoteles abgeht. Aristoteles betrachtete das Gute als einen Namen, der sich nur durch die Proportionalität der Güter oder Ziele rechtfertigen liesse. Er bleibt also bei der Vielheit der Zwecke stehen und kann ihre Einheit nicht finden, ja er spottet über diese Einheit. Die Gottheit muss ihm daher nothwendig äusserlich werden, da er sie nach seiner Auffassung nicht in sich hat (*ἕξις*, *μέθεξις*); daher die wunderliche Ausstattung seines Gottes, der doch nichts als seine eigene, aber nach Aussen hin projicirte, speculative Vernunft ist, ebenso seine volksmässige Verehrung der Gestirngötter, die er weit über die Menschen stellt. In den Nikomachien tritt Aristoteles besonders zaghaft auf und fühlt den Gott sehr fern von sich,**) obgleich er bei seiner Ausbeutung der Platonischen Philosophie vielfach

---

*) Ibid. p. 964 *πότερον μόνον ἐπίστασθαι τοὔνομα χρεών, τὸν δὲ λόγον ἀγνοεῖν, ἢ τόν γε ὄντα τὶ καὶ περὶ τῶν διαφερόντων μεγέθει τε καὶ κάλλει πάντα τὰ τοιαῦτα ἀγνοεῖν αἰσχρόν.* B *ὃς ἀρετῇ πάντων διαφέρειν οἴεται καὶ νικητήρια τούτων αὐτῶν εἴληφεν.*

**) Eth. Nicom., VI, 7 *εἰ δ' ὅτι βέλτιστον ἄνθρωπος τῶν ἄλλων ζῴων* (gedachter Einwand von Seiten Platon's), *οὐδὲν διαφέρει· καὶ γὰρ ἀνθρώπου ἄλλα πολὺ θειότερα τὴν φύσιν, οἷον φανερώτατά γε ἐξ ὧν ὁ κόσμος συνέστηκεν.*

genöthigt ist, in seltsamer Weise, ich möchte sagen, ohne Verständniss, die Platonischen Ausdrücke von der Seligkeit (μακάριοι) und Göttlichkeit (θεῖοι) der Weisen aufzunehmen. Plato aber kommt grade mit dem vollen Bewusstsein seiner Göttlichkeit und seines Wissens um das Absolute und die Idee des Guten heraus und erklärt es für schimpflich, von diesem Höchsten, das man besitzt und ist, kein deutliches Bewusstsein (λόγος) zu haben.

Abbild des höchsten Gutes in dem Institut der nächtlichen Versammlung.

Da nun in dem Höchsten Sinnlichkeit und Vernunft gemischt und geeinigt sind, so muss diese Einheit auch im Staate erscheinen, sofern er ein Abbild dieser im Menschen vollzogenen und erreichten Vollkommenheit (πᾶσα ἀρετή) sein soll. Wir wissen aber schon, dass Plato zu diesem Zwecke seine nächtliche Versammlung auserlesen hat, in welcher die Greise die Vernunft (νοῦς), die zur Ergänzung auserlesenen jüngeren Männer aber die wachsame und dienende Sinnlichkeit (αἰσθήσεις) vertreten.*) Diese höchste Körperschaft im Staate muss daher auch, um nicht den Beherrschten ähnlich zu sein, eine höhere oder die höchste wissenschaftliche Ausbildung (ἀκριβεστέραν παιδείαν) empfangen. Die höchste (ἄκρον) besteht aber in der Untersuchung und Schauung des Einen und die Staatswächter müssen desshalb verstehen, aus dem Vielen und Unähnlichen immer zu der Einen Idee zu gelangen.**)

Plato fordert im Gegensatz zu Aristoteles die metaphysische Erkenntniss des Guten für die wahrhaften Staatsmänner.

Aristoteles hatte nun die Homonymie der Güter nicht recht zu erklären gewusst, indem er freilich zugab, dass der gleiche Name nicht zufällig sein könne. Entweder, sagte er, stammen sie alle von Einem ab oder sie zielen auf Eins hin. Beide Annahmen aber liess er fallen gegen die dritte, dass die Proportionalität der Grund der Benennung sei, so dass er also bei der Vielheit der unter einander bloss proportionalen Güter stehen blieb und die Frage einer anderen schwierigeren Wissenschaft, nämlich der Metaphysik zuschob.

---

*) Legg. p. 964 D τίνα τρόπον τῇ τῶν ἐμφρόνων κεφαλῇ τε καὶ αἰσθήσεσιν ὁμοιωθήσεται ἡμῖν ἡ πόλις κ. τ. λ.

**) Ibid. 965 C ἆρ' οὖν ἀκριβεστέρα σκέψις θέα τε ἂν περὶ ὁτουοῦν ὁτῳοῦν γίγνοιτο, ἢ τὸ πρὸς μίαν ἰδέαν ἐκ τῶν πολλῶν καὶ ἀνομοίων δυνατὸν εἶναι βλέπειν;

Gegen diese Auffassung richtet nun Plato den stärksten Tadel. Die Wächter in seinem göttlichen Staate sollen grade diese schärfste und klarste Erkenntniss besitzen und das Identische genau verstehen, was in den vier Tugenden als das einheitliche Sein gegeben ist und wonach sie mit dem einen Namen Tugend mit Recht (δικαίως) benannt werden.*) Dieses Eine will er nicht loslassen und zeigen was das ist, wohin man blicken muss, möge es sich als Eins oder als Ganzes oder als Beides oder sonstwie ergeben. Wer aber nicht zu erklären vermöge, weder ob es Vieles ist, oder ob vier oder wie es Eins ist, der verstehe sich nicht recht auf die Tugend.**) Ehe er aber durchgehe, wie dies zu bewerkstelligen sei, will er erst ganz feststellen, ob man darüber überhaupt zur Klarheit kommen müsse oder nicht.***) Dies ist speciell wieder gegen Aristoteles gerichtet, der die Unbrauchbarkeit einer solchen Erkenntniss, selbst wenn sie möglich wäre, behauptet hat. Aristoteles hielt die von Plato geforderte und mit Geheimniss umkleidete Lehre von der Idee des Guten für Schwindel, um es mit einem populären Worte zu bezeichnen; jedenfalls aber, auch wenn man die Denkbarkeit des „Guten an sich" zugeben wollte, für gänzlich unnütz und unbrauchbar in allen praktischen Aufgaben, also für den Staatsmann. Plato aber erwidert, mit dem Schönen (καλόν) und Guten (ἀγαθόν) verhielte es sich ebenso, wie mit der Tugend und die Staatswächter müssten verstehen, wie jedes davon, d. h. das Gute und Schöne, Vieles sei und auch wiederum, dass und wiefern es Eins sei. Ja, man merkt, dass er erzürnt ist durch den Angriff des Aristoteles; denn er wird grob, wie man zu sagen pflegt. Er lässt nämlich seinen Athener die Frage aufwerfen: „Wie aber, sollen unsere Staatswächter bloss diese Erkenntniss besitzen, aber, nicht im Stande sein, sie deutlich in begründender Rede nachzuweisen?" Und er lässt darauf antworten: „Das wäre ja der

---

*) Legg. p. 965 C Ἀναγκαστέον ἄρα καὶ τοὺς τῆς θείας πολιτείας ἡμῖν φύλακας ἀκριβῶς ἰδεῖν πρῶτον, ὅ τί ποτε διὰ πάντων τῶν τεττάρων ταὐτὸν τυγχάνει κ. τ. λ.

**) Legg. p. 965 D τί ποτ' ἔστιν εἰς ὃ βλεπτέον, εἴτε ὡς ἓν εἴτε ὡς ὅλον εἴτε ἀμφότερα εἴτε ὅπως ποτὲ πέφυκεν· ἢ τούτου διαφυγόντος ἡμᾶς οἰόμεθά ποτε ἡμῖν ἱκανῶς ἕξειν τὰ πρὸς ἀρετήν, περὶ ἧς οὔτε εἰ πολλά ἐστ' οὔτε εἰ τέτταρα οὐθ' ὡς ἓν δυνατοὶ φράζειν ἐσόμεθα;

***) Legg. p. 966.

Bildungszustand eines Sclaven (ἀνδραπόδου)."*) Ich meine nun nicht, dass Plato gradezu den Aristoteles so habe bezeichnen wollen, sondern wir werden es wohl besser so verstehen, dass Plato empfindlich war, weil Aristoteles durch seinen angeblichen Nachweis der Undenkbarkeit der Einheit des Guten dem Plato doch in der That vorgeworfen hatte, er könne nicht angeben und deutlich zeigen, was er mit seiner Idee des Guten eigentlich gemeint hätte. Plato antwortet also, er wäre dann ja nicht gebildeter als ein Sclave, wenn er seine angebliche Erkenntniss nicht durch Rede und Begründung klar machen könnte.**) Direct trifft dieser Vorwurf also den Aristoteles nicht, weil dieser gar nicht behauptet hatte, zu wissen, was das Gute an sich sei; indirect aber insofern doch wohl auch, weil Plato die Nothwendigkeit dieser von Aristoteles geleugneten und für unnütz erklärten Erkenntniss nachgewiesen zu haben glaubt.***) Darum fügt Plato hinzu, die wahrhaften Staatswächter müssten von allen Gütern (πάντων τῶν σπουδαίων) wissenschaftlich genaue Erkenntniss (ἀλήθεια) besitzen und darüber durch Gründe Rechenschaft geben können und das Erkannte in ihren Handlungen entsprechend ausführen.

Die Idee des Guten ist die Theologie.

Wir möchten nun erwarten, dass jetzt Plato seine Erklärung der Einheit des Guten geben würde. Allein scheinbar geht er zu andern Dingen über und ich erinnere daher wieder daran, was ich oben schon bemerkte, dass man hier zwischen den Zeilen lesen muss und seinen Sinn nur versteht, wenn man mit seiner Lehre schon sonst genügend vertraut ist.

Plato hat nämlich die Antwort schon vorher gegeben, da er die ganze Tugend als das Höchste in der ganzen Welt hinstellte und die Mischung und Einigung von Subject und Object darin zeigte.****) Das Schöne und Gute ist davon nicht verschieden und nur scheinbar etwas Neues und ebenso ist nun die folgende Untersuchung nur eine andre

*) Ibid. B ἀνδραπόδου γάρ τινα σὺ λέγεις ἕξιν.

**) Ibid. B τί δ', ἐννοεῖν μέν, τὴν δὲ ἔνδειξιν τῷ λόγῳ ἀδυνατεῖν ἐνδείκνυσθαι;

***) Ibid. p. 966 περὶ καλοῦ τε καὶ ἀγαθοῦ ταὐτὸν τοῦτο διανοούμεθα; ὡς πόλλ' ἔστι μόνον ἕκαστον τούτων (Aristotelische Lehre), τοὺς φύλακας ἡμῖν γνωστέον, ἢ ὅπως ἕν τε καὶ ὅπῃ; (Platonische Forderung).

****) Legg. p. 961 D.



Betrachtungsweise einer und derselben Sache, wie wir sehen werden. Plato liebte, wie es scheint, immer das Räthseln, besonders aber in seinem Alter, wie wir dies in den Gesetzen erkennen.

Es bedarf wohl keines Beweises, dass das Gute an sich, wenn es etwas ist, nichts anderes als die Gottheit sein kann. Mithin ist die Lehre von der Idee des Guten die Theologie. Plato spricht dies hier nun nicht deutlich aus, wo wir doch grade fordern, er solle jetzt festhalten (*πιέσαντες μὴ ἀνῶμεν*) und uns die Einheit des Guten oder der Tugend erklären; sondern er thut so, als ginge er bloss zu einem der schönsten Dinge über, nämlich zur Theologie. Aber es ist nicht von einem der schönsten, sondern vielmehr von dem schönsten, von dem absoluten Gute selbst die Rede.*)

Bedingungen für die Möglichkeit der Gottes-Erkenntniss.

Plato macht nun den für seine ganze Philosophie gültigen Unterschied, der auch schon im „Staate" massgebend ist, dass nämlich die Menge bloss nach Glauben leben soll, während die Staatswächter die ganze nur irgend mögliche Gewissheit der Erkenntniss besitzen müssen, wesshalb zu diesem Amt nur die göttlichen Naturen (*θεῖοι*) zugelassen sind,**) die auch in der Probe der Tugend auserlesen (*ἔγκριτοι = ἐκλεκτοί*) wurden und den nöthigen Eifer für die Wissenschaft zeigen. Wer darin träg ist und nicht antworten kann, der sei ausgeschieden aus dem Kreise der Schönen.***) Die Schönen (*καλοί*) sind natürlich die auserwählten, göttlichen Männer, welche die Theologie verstehen.

Prognose des Platonischen Gedankengangs.

Es fehlt nun aber viel daran, dass uns Plato jetzt etwa, wie man sagt, klaren Wein einschenkte und sein Geheimniss verriethe; nein, er deutet wieder bloss an, und wir müssen wie Wahrsager

---

*) Ibid. 966 C *ἓν τῶν καλλίστων ἐστὶ τὸ περὶ τοὺς θεούς.*

**) Ebenso im „Staate" p. 491 B *εἰ τελέως μέλλοι φιλόσοφος γενέσθαι, ὀλιγάκις ἐν ἀνθρώποις φύεσθαι καὶ ὀλίγας.*

***) Legg. 966 D *τὸ μηδέποτε τῶν νομοφυλάκων αἱρεῖσθαι τὸν μὴ θεῖον καὶ διαπεπονηκότα πρὸς αὐτά* (Theologie), *μηδ' αὖ τῶν πρὸς ἀρετὴν ἐγκρίτων γίγνεσθαι; Δίκαιον γοῦν τὸν περὶ τὰ τοιαῦτα ἀργὸν ἢ ἀδύνατον ἀποκρίνεσθαι* (Aristoteles) *πόρρω τῶν καλῶν.*

seinen Gedankengang enträthseln.*) Dazu kommen wir am Besten, wenn wir vorher überlegen, was er hätte zeigen müssen, wenn er uns Alles vollständig aufschliessen wollte. Er hätte dann nämlich zeigen müssen, dass die ganze Natur von der Vernunft beherrscht würde, wie dies am Deutlichsten in der Astronomie hervortrete; dass die Vernunft aber nicht transscendent bleibe und nicht sich gegenüber ein seelenloses Element übrig lasse, sondern wie Beides zu einer Einheit zusammengehe und die Seele so diese Einheit darstelle, welche sowohl Sinnlichkeit als Ideenwelt, d. h. Vernunft, besitze; dass endlich die höchste Stufe dieser Einigung und damit der ganzen Welt in denen gegeben sei, welche alles dies als in sich anwesendes Wesen erkennen und in sich also den Gott erfassend selbst göttlich sind und das Schöne und höchste Gut selbst darleben in ihrer Erkenntniss und demgemäss wieder nach den verschiedenen Bedingungen des Werdens diese Einheit in den vier Tugenden und den wieder dirimirten Handlungen dividirend darstellen.

Erster Weg zur Theologie ist die Psychologie.

Statt dies nun so ausführlich und zusammenhängend zu zeigen und es mit der vorher aufgeworfenen Frage zu verknüpfen, weist Plato bloss auf die zwei Wege hin, die zur Theologie führen. Der erste Weg sei die Psychologie; denn, wie er schon früher gelehrt, so sei die Seele das älteste und göttlichste Wesen, d. h. das Absolute nach modernem Ausdruck. In der Seele sind aber zwei Elemente geeinigt, die er sonst als Sein und Werden bezeichnet oder als das Identische und Andre, Vernunft und Sinnlichkeit.**) Aus ihrem Verein geht das ewige Wesen (*ἀέναος*

*) Es ist ja auch bekannt, dass die Komiker gelegentlich die Dunkelheit der Idee des Guten ganz wie Aristoteles persiflirten, und so lesen wir z. B. bei Amphis (Diog. Laert. III, 27): „Das Gute, was es ist, das Du mit diesem Mädchen erreichen willst, das verstehe ich weniger, o Herr, als das Gute Plato's“ *τὸ δ' ἀγαθὸν ὅ τι ποτ' ἐστίν — — ἧττον οἶδα — — ἢ τὸ Πλάτωνος ἀγαθόν.*

**) Legg. p. 966 E *ἓν μὲν ὃ περὶ τὴν ψυχὴν ἐλέγομεν, ὡς πρεσβύτατόν τε καὶ θειότατόν ἐστι πάντων, ὧν κίνησις γένεσιν παραλαβοῦσα ἀέναον οὐσίαν ἐπόρισεν.* Dies ist nun ein vollkommenes Räthsel und muss gedeutet werden. Offenbar ist der Ausdruck „das älteste“ metaphorisch; denn die Seele soll ewig sein und das „Alles“, vor welchem die Seele den Vorrang haben soll, muss auch ewig sein, wenn es ewiges Wesen hervorbringen kann. Mithin kann bei ewigen Dingen nicht eins älter sein, als

οὐσία) aller Dinge hervor, wie wir dies aus der deutlicheren Darstellung im Timaeus wissen. Die Psychologie führt daher zu der Erkenntniss, dass wir den Gott in uns selbst haben, sofern wir Seele sind. Durch diese Erkenntniss werden wir ehrwürdig und göttlich und verehren unsere Seele als eine gegenwärtige Gottheit, da sie ja das älteste und göttlichste sei.

Der zweite Weg zur Theologie ist die Astronomie.

Der zweite Weg ist die Physik. Wir müssen nämlich die Ordnung in den Bewegungen der Dinge betrachten, wie sie in den Gestirnen und bei allen denjenigen Naturerscheinungen sich zeige, welche die das All ordnende Vernunft bemeistert habe.*) Wer hierin wissenschaftliche Einsicht besitze und nicht bloss volksmässig urtheile, könne nicht Atheist sein, obgleich der Pöbel grade umgekehrt meine, wer sich mit Astronomie und den zugehörigen Wissenschaften beschäftige, der werde die Himmelserscheinungen möglichst mechanisch und nicht aus einem denkenden, Gutes bezweckenden Willen erklären und müsse Atheist werden. Es ist nun interessant, Plato über die Geschichte der Astronomie

---

das andre, und es handelt sich also nur um die logische oder metaphysische Priorität. — Der Ausdruck *κίνησις* ist ebenfalls nicht gleich klar, weil man an die Aristotelische *κίνησις* denken möchte im Gegensatz zur *ἐνέργεια*; allein das ist gleich ausgeschlossen durch die hinzugefügte Bedingung: *γένεσιν παραλαβοῦσα*. Folglich muss hier *κίνησις* ohne *γένεσις* sein. Durch diese Gegensetzung sieht man aber sofort, dass es sich um die beiden Principien des Timaeus p. 27 D dreht: *τί τὸ ὂν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον, καὶ τὸ γιγνόμενον μὲν ἀεί, ὂν δὲ οὐδέποτε.* Mithin erhält diese *κίνησις* hier die Bedeutung der *ζωή* im Phaedon und ist der *νοῦς* des Timaeus, während die *γένεσις* dem *σῶμα* des Timaeus entspricht, welche beide zur *οὐσία* (Tim. 35) oder zum lebendigen Wesen zusammenwachsen. (Tim. 30 B *διὰ δὴ τὸν λογισμὸν τόνδε νοῦν μὲν ἐν ψυχῇ, ψυχὴν δὲ ἐν σώματι ξυνιστὰς τὸ πᾶν ξυνετεκταίνετο — — τόνδε τὸν κόσμον ζῷον ἔμψυχον ἔννουν τε.*) Folglich meint Plato mit den *πάντων ὧν κίνησις* die sogenannte Ideenwelt oder den *νοῦς*, und die Seele wird als noch älter hingestellt und als noch göttlicher, weil sie ja sowohl den *νοῦς* als auch das *σῶμα* als ihre Momente in sich hat und als Ganzes grösser und früher ist als ihre Theile. — Somit ist die Stelle ganz durchsichtig geworden, wie wenn wir sie durch Zusatz von etwas Kali für die mikroskopisch-histologische Beobachtung zubereitet hätten, ohne ihr Gewebe zu zerstören. Dass Plato unter *κίνησις* hier bloss Leben oder Energie versteht und nicht räumliche Bewegung, sieht man auch sofort aus der folgenden Zeile, wo für die Bewegung im Raume der Terminus *φορά* erscheint.

*) Legg. p. 966 E *ἔν δὲ τὸ περὶ τὴν φοράν, ὡς ἔχει τάξεως, ἄστρων τε καὶ ὅσων ἄλλων ἐγκρατὴς νοῦς ἐστι τὸ πᾶν διακεκοσμηκώς.*

und ihr Verhältniss zur Theologie reden zu hören. Plato meint nämlich, es herrsche jetzt, um die Mitte des vierten Jahrhunderts, eine ganz andre Ueberzeugung, als in seiner Jugend und noch etwas früher zu Anaxagoras' Zeiten. Damals nämlich wäre die astronomische Beobachtung zuerst ernst betrieben worden und man hätte eine solche der Rechnung entsprechende Gesetzlichkeit in den Bewegungen der Sterne bemerkt, dass man genöthigt gewesen wäre, ihnen Vernunft (*νοῦς*) zuzuschreiben. Anaxagoras aber hätte den grossen Fehler gemacht, das Wesen der Seele zu verkennen und sie für ein Product (*νεώτερον*) der Natur statt für das Princip (*πρεσβύτερον*) derselben zu halten.*) Darum wäre die von ihm geahnte, die Welt ordnende Vernunft transscendent geblieben und er hätte die Welt mit den Gestirnen für seelenlose Steine und Erde und andre Körper erklärt, die sich in mechanischer Ordnung vertheilt hätten. Und daher wäre der Atheismus gekommen und dementsprechend dann die Schmähreden der Dichter gegen die Philosophen, als Hunde, die den Mond anbellen, u. s. w. Den Gegensatz gegen diese Ansicht des Anaxagoras spricht Plato nun nicht so deutlich aus, allein er hat ja alle Bestimmungsstücke uns in die Hand gegeben und so können wir die Construction allerdings ohne Schwierigkeit vollziehen. Er meint nämlich, dass jetzt durch den Platonismus die Erkenntniss von der Seele als Princip gekommen wäre, in welcher sowohl die Vernunft als das Werden immanent sei, so dass nun nichts mehr in der Welt für unbeseelt und von der göttlichen Vernunft losgetrennt gelten könnte. Folglich diente die Astronomie durch die Erkenntniss der Gesetzlichkeit der Bewegungen jetzt vielmehr der Ueberzeugung (*πίστις*) von der Weltherrschaft der göttlichen Vernunft, und nicht seelenlose Steine vollführten ihren Umschwung, sondern die Weltseele, ohne welche es keine Vernunft gäbe, durchdringe und bewege als Princip aller Bewegung alles im Himmel und auf Erden.

Die Vereinigung der beiden Wege.

Nun sieht man auch, wesshalb Plato neben der Psychologie die Astronomie oder Physik herbeizieht, um die Idee des Guten zu erklären. In der Natur zeigt sich nämlich als das höchste, alles beherrschende die Vernunft; sie

*) Legg. p. 967 B *οἱ δὲ αὐτοὶ* (Anaxagoras) *πάλιν ἁμαρτάνοντες ψυχῆς φύσεως, ὅτι πρεσβύτερον εἴη σωμάτων, διανοηθέντες δὲ ὡς νεώτερον, ἅπανθ' ὡς εἰπεῖν ἔπος ἀνέτρεψαν πάλιν.*

herrsche aber nur in und durch die Seele, weil sie als das Element des Identischen der Gemeinschaft mit dem Princip des Andern bedarf und diese ideale und reale Seite des Seins eben in der Seele substanziell Eins sind. Nun sind **wir** aber Seele und ihr oder unser Wesen wird uns in der Erkenntniss, welche Vernunft (*νοῦς*) und Sinnlichkeit (*αἰσθήσεις*) vereinigt, aufgeschlossen durch die Dialektik; also erkennen und sind wir zugleich das höchste Gut. Das Gute an sich ist unser Leben in dieser Erkenntniss oder Schauung.

Die wissenschaftliche Bildung ist Bedingung der Festigkeit der theologischen Ueberzeugung und mithin unentbehrlich dem Staatsmann.

Desshalb sagt nun Plato, dass keiner der sterblichen Menschen jemals in fester Weise gottesfürchtig werden könne, der nicht diese zwei Erkenntnisse gefasst hätte, erstens, dass die Seele das älteste sei von Allem, was am Werden theilnahm, und dass sie unsterblich alle Körper beherrsche; zweitens, dass die Vernunft der Dinge sich auch in den Sternen zeige.*) Ausser diesen beiden Bedingungen wahrer Gottesverehrung, d. h. ausser Psychologie und Astronomie, müsse aber noch die Mathematik und Musik gefordert werden und müsse man diese Erkenntnisse passend anwenden auf das sittliche Leben und den Staat und im Stande sein, von allem Vernünftigen auch vernünftige Rechenschaft zu geben, d. h. durch Dialektik gebildet sein.

Wer aber nicht fähig sei, zu den bürgerlichen Tugenden (*δημόσιαι ἀρεταί*) auch noch diese wissenschaftliche Erkenntniss zu gewinnen, der **könne nicht über den ganzen Staat herrschen, sondern sei nur ein Diener für Andre**, die da herrschen.**) Mithin soll zu den früheren Gesetzen noch dies Gesetz für die Staatswächter, welche die nächtliche Versammlung bilden, hinzugefügt werden, zur Erhaltung und zum Schutz des Staats, dass die Herrschenden nämlich dieser höchsten Bildung theilhaftig werden müssten.

---

*) Legg. p. 967 D *οὐκ ἔστι ποτὲ γενέσθαι βεβαίως θεοσεβῆ θνητῶν ἀνθρώπων οὐδένα, ὃς ἂν μὴ τὰ λεγόμενα ταῦτα νῦν δύο λάβῃ κ. τ. λ.*

**) Legg. p. 967 E *ὅσα τε λόγον ἔχει, τούτων δυνατὸς ᾖ δοῦναι τὸν λόγον· ὁ δὲ μὴ ταῦθ' οἷός τ' ὢν πρὸς ταῖς δημοσίαις ἀρεταῖς κεκτῆσθαι σχεδὸν ἄρχων μὲν οὐκ ἄν ποτε γένοιτο ἱκανὸς ὅλης πόλεως, ὑπηρέτης δ' ἂν ἄλλοις ἄρχουσιν.* Da Aristoteles in den Nikomachien nicht bloss gesteht, dies nicht zu können, sondern nicht einmal die Möglichkeit und Nützlichkeit dieser Erkenntniss einräumt und weit davon entfernt ist, in sich selbst

Plato knüpft also die wahre und feste Gottesverehrung an die wissenschaftliche Bildung und glaubt, dass diese ihre Spitze darin habe, die Idee des Guten zu erkennen; denn das Gute müsse als die lebendige Macht in der ganzen Welt wissenschaftlich erkannt und als in unserer Seele gegenwärtige Gottheit verehrt werden. Dies sei die höchste Religiosität und durch sie wären wir göttlich (θεῖοι).

Wer nun selbst im Sinne unseres modernen Rationalismus oder des alten Arianismus über das Verhältniss des Menschen zu Gott denkt, dem wird dieser athanasianische Standpunkt Plato's höchst fremdartig sein. Allein man braucht sich nur ein wenig in die Geschichte der Cultur zu vertiefen, um ihn höchst natürlich zu finden. Man denke z. B. an die Geschichte Dion's, wie sie Plutarch nach Timaeus und Ephorus erzählt. Als Dion in Syrakus einzog und die Befreiung der Stadt von der Tyrannis verkündet hatte, zogen ihm die Vornehmen in Festkleidern entgegen und das Volk jubelte, holte die Heiligthümer aus den Häusern und stellte Mischkrüge auf und wo Dion vorüberzog, goss man die Spenden vor ihm aus und begrüsste ihn in Gebeten als Gott. (Dion 29 ὥσπερ θεὸν κατευχαῖς.) Als der Pöbel wieder umgestimmt war durch die Demagogen und Dionysius durch Nypsios wieder siegte und die Stadt zu verbrennen anfing, darauf aber Dion zum zweiten Male heranzog, begrüsste ihn das Volk als „Erlöser und Gott". (Ibid. 46 τὸν μὲν Δίωνα σωτῆρα καὶ θεὸν ἀποκαλοῦντων.) Es war das nicht eine Schmeichelei von Dichtern und Höflingen, sondern die allernatürlichste und allgemeinste Ueberzeugung des Volkes und darum konnten auch die Persischen und Aegyptischen Könige und die Römischen Cäsaren sich als Götter fühlen. Wer von diesen Herrschern aber höher gebildet war, wusste, dass nicht die Macht über die Menschen, nicht Seelengrösse, Tapferkeit, Mässigkeit und Gerechtigkeit den Namen des Göttlichen verdiente, sondern nur die Weisheit, welche das Wesen Gottes anschaut und zu offenbaren versteht. Darum kam sich Dion

---

die göttliche Einheit des Alls als verwirklicht anzuschauen: so versteht es sich von selbst, dass Plato ihn auch mit diesen Worten von der Nachfolge in der Akademie ausgeschlossen hatte. Plato bezeichnet, wenn auch nicht direct den Aristoteles, so doch seinen Standpunkt als den eines Dieners und Untergebenen, da ihm die souveräne Erkenntniss fehle, die dem Herrscher gebührt.

selbst, weil er gebildet war, klein vor gegen Plato, den Weisen, den Göttlichen, der den Gott erkannte und seiner unmittelbar durch diese Erkenntniss theilhaftig war. Wie in Indien und Aegypten die Priester durch ihre Gotteserkenntniss über den Königen standen, so fühlte sich Plato erhaben über die grössten Gewalthaber, über einen Dionysios und über Dion, so strafte er den Archelaos von Macedonien und spottete über die Macht des grossen Perserkönigs. Er fühlte sich des Gottes voll nnd fähig zur Erlösung, Erziehung und Beherrschung der Menschen.

§ 3. Vergleichung und Kritik von Angriff und Replik.

1. Ueber die Unbrauchbarkeit der Idee des Guten.

Wir haben uns jetzt die Replik Plato's genau analysirt und konnten sehen, wie der hochgesinnte und berühmte alte Mann auf die immerhin schnöde zu nennenden Angriffe des Aristoteles antwortete. Gegen die Nachweise der Unbrauchbarkeit der Idee des Guten, um darauf hinzusehen und für die Geschäfte des Arztes und Feldherrn von dieser Erkenntniss Vortheil zu ziehen, zeigte Plato, dass wie Arzt und Feldherr genau ihren Zweck, Gesundheit und Sieg, wissen müssen, so auch der Staatsmann seinen Zweck wissenschaftlich zu erkennen habe und dass es schimpflich (*αἰσχρόν*) sei, dies nicht zu wissen, und sclavisch, von dieser Erkenntniss nicht Rechenschaft geben zu können, und dass, wer diese höhere Bildung nicht besitze, auch nicht wahrhaft gottesfürchtig sei und daher zur obersten Regierung des Staats für unfähig erklärt werden müsse. Denn die Dienenden und Beherrschten brauchten allerdings nur nach dem Glauben zu leben,*) die Herrscher aber und wahren Staatsmänner müssten eine philosophische Bildung besitzen.

Aristoteles in Widerspruch mit sich selbst in Bezug auf die Stellung der Wissenschaft zur Ethik und Politik.

Wir erkennen hier den Gegensatz beider Männer in vollster Deutlichkeit. Aristoteles hat in schärfster Weise die Ethik, die ihm auch Politik heisst, von der theoretischen Wissenschaft abgetrennt. Darum fehlt ihm nun das höchste Ziel für unser Begehren und die Folge davon

*) Legg. 966 C *τοῖς μὲν πλείστοις τῶν κατὰ πόλιν ξυγγιγνώσκειν τῇ φήμῃ μόνον τῶν νόμων συνακολουθοῦσι.* Der Gegensatz ist, dass die Staatswächter *πᾶσαν πίστιν* haben müssten, wobei *πίστις* nicht wie im „Staate“ im engeren Sinne zu fassen ist.

ist die Verworrenheit und der fortwährende Widerspruch mit sich selbst in Bezug auf die Stellung der theoretischen Thätigkeit. Er sagt ausdrücklich, es handle sich ihm nur um den menschlichen Zweck und die menschliche Glückseligkeit und der Staatsmann bedürfe keiner wissenschaftlichen Psychologie, alle seine politischen Einsichten wären ohne den wissenschaftlichen Charakter.*) Gleichwohl sieht er sich gezwungen im letzten Buche, dieser menschlichen Glückseligkeit doch nur den zweiten Platz zuzuerkennen und in Platonischer Weise der theoretischen Glückseligkeit der göttlichen und seligen Männer den Vorrang zu lassen.**) Allein dann hätte er ja auch die Gegenstände der theoretischen Wissenschaft in die Ethik aufnehmen und also auch das von der Theologik zu erkennende absolute Gute für den letzten und eigentlichen Zweck erklären müssen, d. h. er hätte dann nicht gegen Plato kämpfen und die Unbrauchbarkeit der Idee des Guten nicht nachweisen können. Aristoteles also erwies sich als unreif, als im Widerspruch mit sich selbst, ohne doch selbst den Widerspruch zu merken. Er hat Plato verarbeitet und systematisirt und mit kleinerer Seele sich auf seine Scheidungen viel eingebildet, die er doch nicht festhalten kann. Ich will dies noch an einem Beispiel zeigen.

Der Begriff der Tugend sinkt bei Aristoteles zu der bürgerlichen Rechtschaffenheit herab.

Nach Plato hängt die Glückseligkeit wesentlich von der **goldenen Natur** ab und er bezeichnet sie daher auch als ein **göttliches Geschenk.** Aristoteles kann dies nun nicht leugnen; der aristokratische Charakter der Tugend und Glückseligkeit aber, der sich in den Prüfungen und der Auslese der Charaktere bei Plato zeigt und sich wohl auch in dem persönlichen Verkehr mit ihm in den Stufen der Intimität und in dem Exoterischen und Esoterischen des

---

*) Eth. Nic., I, 13, p. 1102 a. 15 und 1104 a. 2.

) Eth. Nicom., X, 7 *εἴτε δὴ νοῦς τοῦτο εἴτε ἄλλο τι, ὃ δὴ κατὰ φύσιν δοκεῖ ἄρχειν καὶ ἡγεῖσθαι καὶ ἔννοιαν ἔχειν περὶ καλῶν καὶ θείων, εἴτε θεῖον ὂν καὶ αὐτὸ εἴτε τῶν ἐν ἡμῖν τὸ θειότατον, ἡ τούτου ἐνέργεια κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρετὴν εἴη ἂν ἡ τελεία εὐδαιμονία. Ὅτι δὲ θεωρητική, εἴρηται.* Man sieht in dem *εἴτε, εἴτε* das Schwanken, das Plato ihm vorgeworfen hatte, zugleich den lächerlichen Widerspruch, weil nun das emphatisch als Ziel der *πολιτική* einzig anerkannte *ἀνθρώπινον ἀγαθόν* nur die **zweite Stelle erhält; denn diese *θεωρητική* ist ja, wie Plato will, die **Theologie.**

Vortrags offenbarte, war ihm sicherlich unangenehm. Wir wissen ja auch, dass er selbst sich von der Gemeinschaft der Schule losriss und seine eigenen Wege selbstständig verfolgte, ohne der Autorität Plato's sich weiter zu unterwerfen, die freilich wohl auch, wie bei dem alten Goethe, ihre unbequemen Seiten haben mochte. Aristoteles suchte darum eine breitere Basis; er wollte von der intensiveren religiösen Richtung absehen und mit der Wirklichkeit der gegebenen Menschen rechnen. Darum erklärte er nun, die Tugend sei vielmehr, wie Protagoras dies in dem gleichnamigen Platonischen Dialoge behauptet und wie Isokrates dies überall voraussetzt, etwas populäres und Allen zugängliches.*) Jedermann, der nicht sittlich verkrüppelt sei, könne die Tugend erlangen; er bedürfe nur einiger Erziehung und Bildung. Gegen Plato wendet er daher seine Ansicht auf die geschickteste Weise, indem er sagt, man dürfe doch das Schönste und Höchste nicht dem Zufall (*τύχη*) überlassen, und die Dinge und Menschen verhielten sich grade so, wie es am Schönsten wäre, dass sie sich verhalten sollten, da ja die Natur sie hervorgebracht habe.**) Hierdurch hat er einen wichtigen Punkt getroffen, da Plato entschieden aristokratisch war und den wirklichen Verhältnissen pessimistisch gegenüber stand. Aristoteles konnte also jedenfalls auf Beifall rechnen und Alle, welche auf die von Plato sogenannten bürgerlichen Tugenden Anspruch machten, der von Plato geforderten hohen philosophischen Bildung und dem Gottesbewusstsein aber nicht so zugänglich waren, mussten dem Aristoteles als dem praktischen Philosophen, dem weltförmigen Politiker zufallen. Es war Plato freilich nicht in den Sinn gekommen, die Güte und Begabtheit der Menschen dem Zufall zu überlassen, sondern er wollte sie züchten durch die im „Staate“ zuerst aufgestellten, aber noch in den „Gesetzen“ festgehaltenen Hochzeitsregeln. Immerhin war der Zufall nicht ausgeschlossen und wenn Plato denselben auch „göttliches Loos“

---

*) Eth. Nicom., I, 10 *εἴη δ' ἂν καὶ πολύκοινον· δυνατὸν γὰρ ὑπάρξαι πᾶσι τοῖς μὴ πεπηρωμένοις πρὸς ἀρετὴν διά τινος μαθήσεως καὶ ἐπιμελείας.*

**) Ibid. *εἰ δ' ἐστὶν οὕτω βέλτιον ἢ διὰ τύχην εὐδαιμονεῖν, εὔλογον ἔχειν οὕτως, εἴπερ τὰ κατὰ φύσιν, ὡς οἷόντε κάλλιστα ἔχειν, οὕτω πέφυκεν.* Der Grund ist aus der Rüstkammer des Timäus genommen und der Platonischen Auslese der Erwählten wird das schärfste Wort (*τύχη*) entgegen gehalten.

nannte,*) so fehlte dabei doch jede Ahnung von einer historisch ordnenden Providenz. Diese Idee ist vielmehr den Hebräern, wie es scheint, eigenthümlich und erhebt das Christenthum hoch über den Platonischen und Aristotelischen Standpunkt, da beide Philosophen für das Individuelle und Historische keinen Sinn hatten und nur eine schönste Schablone des Lebens suchten, die sich dann in Ewigkeit mit immer neuem Menschenmaterial wiederholen sollte. Für Beide war diese Welt, die wir hier kennen, die einzige und für Plato der Mensch die höchste Parusie des Gottes, für Aristoteles wenigstens, wenn er auch den Gott und die Götter weit höher stellte, doch keine Fortentwickelung der irdischen Welt denkbar, und von beiden musste desshalb der Zufall als Ingredienz der Natur, als Mitschöpfer des Gewordenen anerkannt werden. Dies war der Rest des Dualismus, über welchen die griechische Philosophie nicht hinauskommen konnte. Dass der Zufall aber eine Klippe für den Idealismus sei, das erkannte Plato wie Aristoteles, und desshalb war es sehr geschickt von Aristoteles, dass er für sich wegen der allgemeinen Zugänglichkeit der Tugend eine gewisse Unabhängigkeit vom Zufall in Anspruch nahm, dagegen die Platonische Lehre von der Tugend in das Netz des Zufalls zu verwickeln suchte. Die Aristotelische Tugend wurde daher äusserlicher, die Platonische aristokratischer und ein göttliches Geschenk.

2. Ueber die Undenkbarkeit der Idee des Guten.

Betrachten wir nun weiter die Replik Plato's auf den zweiten Vorwurf des Aristoteles. Die Idee des Guten soll undenkbar sein an sich, da das Gute in verschiedenen Kategorien vorkomme, die nicht auf eine Gattungseinheit (εἶδος) zurückgehen; und im Besonderen undenkbar, auch wenn man sich auf das menschliche Gut beschränken und Weisheit, Ehre, Lust u. s. w. auf einen Gattungsbegriff bringen wollte. Ich wiederhole recapitulirend, wie Plato darauf antwortete, dass alle Bildung darin bestehe, die Einheit des Vielen und die Vielheit des Einen erklären zu können, und dass seine Staatswächter dies wissen müssten. So sei nun die Tugend die Einheit der vier Tugenden und jede Tugend nur Tugend durch Theilnahme an dieser Einheit. Die Tugend aber

*) Eth. Nicom., I, 10 *κατά τινα θείαν μοῖραν*, offenbar nach Phaedr., p. 230 A und 244 C und sonst.

sei das Höchste in der Welt und käme der Seele zu, welche das absolute Princip selbst wäre und Vernunft und Sinnlichkeit gemischt enthielte. In der Tugend vollzieht sich nach Plato diese Mischung und Einigung auf richtige Weise, während in der Schlechtigkeit ein falsches Uebergewicht der vernunftlosen Sinnlichkeit, der Begierden und Lüste gegeben ist und die Vernunft als Herrin dem geborenen Knechte dient. Die Tugend als Einheit sei also das absolut Gute, die lebendige sich selbst erkennende und wollende, mit sich einige Seele. Man müsse aber verstehen, diese Einheit auch wieder in die Vierheit entlassen zu können, indem man in der Seele die gegebenen Unterschiede (*διαφοραί*) beachte und so die vier Tugenden ableite und ihr Verhältniss bestimme.*)

Plato siegt über Aristoteles, indem er die Einheit des Guten in die Einheit der Tugend setzt.

Vergleichen wir jetzt Angriff und Replik, so zieht Aristoteles offenbar den Kürzeren. Zwar geht Plato nicht auf die Frage ein, ob die Kategorien eine gemeinschaftliche Gattung haben; aber er bedarf dies auch nicht, da er das Gute gleich kräftig als Tugend setzt und darum der Aristotelischen Malice, dass man nicht ein undenkbares, sondern ein menschliches Gut bedürfe, die Spitze abbricht. Als Tugend ist das höchste Gut nun ja das höchste Wirkliche und Aristoteles erscheint als der Rathlose, der in dem Vielen (*τὰ πολλά*) umherirrt und vor der Menge seiner Ziele (*σκοποί*) und Tugenden die Tugend selbst, wie vor Bäumen den Wald, nicht sieht. In der That hat Plato durchaus Recht. Bei Aristoteles ist die Tugend völlig zersplittert und zum Theil auch in bloss bürgerliche Sittlichkeit übergegangen; die Einheit der Tugend ist bei ihm eine bloss logische Abstraction, wie im zweiten Buche der Nikomachien,**) wo der abstracten Tugendgattung die lebendige Seele, der Inhalt des Gewollten gänzlich fehlt.

*) Diese Ausführungen in den „Gesetzen" stehen in vollem Einklange mit dem „Staate"; nur wird in diesem noch jugendlicheren Werke die Idee des Guten allerdings so dunkel gehalten, dass man dem Aristoteles es nicht verübeln kann, wenn er den Sinn nicht verstand, und dass man begreift, wie er im Vertrauen auf seine in den empirischen Kenntnissen bewiesene Verständigkeit bei Plato eine Unklarheit findet und die Idee des Guten für undenkbar hält, da er sie nicht denken kann.

**) Eth. Nicom., II, 6 *ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετική, ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὡρισμένῃ λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειεν· μεσότης δὲ δύο κακιῶν, τῆς μὲν καθ' ὑπερβολὴν τῆς δὲ κατ' ἔλλειψιν.* Dies ist eine ganz äusserliche Beschreibung, wie wenn die abstracte Gattung mehrerer Thierspecies bestimmt werden sollte.

Genauerer Nachweis der Mängel der Aristotelischen Ethik.

Man sieht dies genauer, theils aus der Menge der Tugenden, die Aristoteles nicht aus einem Eintheilungsprincip ableiten konnte, weil ihm Plato darin nicht vorgearbeitet und den Grundriss nicht überlassen hatte; theils aus der Definition der Tugend, worin er bloss ein Schema giebt, welches durch die einzelnen Tugenden erst auszufüllen ist; drittens aber aus dem Verhältniss der Tugend zur That und dieser dritte Gesichtspunkt ist von ganz besonderem Interesse und zeigt mit deutlicher Schrift die Unreife und Inconsequenz in der Aristotelischen Stasis. Im Gegensatz gegen die Tugendlehre bei Plato setzt Aristoteles das eigentliche Leben in die Energien, in die einzelnen *Handlungen* und *Werke*. Mit der Tugend könne man ein Endymionleben führen und die Glückseligkeit verschlafen; nur in den Acten lebe man.*) Mit den Acten aber tritt man in den Verkehr über, man giebt oder empfängt Geld, man isst und trinkt, man kämpft oder flieht, u. s. w. Mithin ist man von der sogenannten Materie der Handlung abhängig und der Erfolg bestimmt auch das zugehörige Glück. Man könnte nun sagen, dass Aristoteles hiermit einen neuen ethischen Standpunkt, *die Moral der Werke*, eingeführt habe; allein er kann nie weiter fliegen, als der Faden reicht, an dem ihn Plato hält. So sehen wir, wie er seinem neuen Standpunkte wieder selbst die Spitze abbricht; denn erstens muss er einräumen, dass die rein theoretischen Thätigkeiten der Gelehrten ein noch höheres Leben enthalten, als das seines Mannes mit hoher Seele (*μεγαλόψυχος*), obgleich die Theorie bloss das Allgemeine betrachtet und von dem praktischen Gebiete ausgeschlossen ist, da sie von einer höheren Kraft als von der praktischen, im Herzen sitzenden Vernunft ausgeübt wird. Zweitens sieht er sich auch gezwungen, bei den Acten und einzelnen Werken den Werth nicht in dem Erfolg zu suchen, sondern in dem Vorsatz und der Gesinnung (*προαίρεσις*). Die Gesinnung aber ist das Allgemeine oder die Tugend selbst. Desshalb wird ihm nothwendiger Weise die *φρόνησις* zur Einheit der Tugend; allein diese steht wieder unter der *σοφία* und so hat er die lebendige Einheit doch nicht gefunden, da die *σοφία* als theoretisch nichts mit der Ethik zu thun hat. Man

---

*) Ibid. I, 9 *Διαφέρει δὲ ἴσως οὐ μικρὸν ἐν κτήσει ἢ χρήσει τὸ ἄριστον ὑπολαμβάνειν καὶ ἐν ἕξει ἢ ἐνεργείᾳ.*

sieht, dass Aristoteles wie ein ungeschickter Compilator Plato's nichts auslassen möchte und doch auch den Einklang nicht finden kann, sondern bald auf eine Seite des Excerpirten gestützt gegen das Andre Kritik übt, und dann, wenn er dieser anderen Seite sich zuwendet, sie doch auch wieder ganz anzunehmen genöthigt ist, so dass er weder seine kritische Errungenschaft festhält, noch auch den Platonischen Gehalt gehörig überliefert. Mithin wird er zurückgeworfen zu dem Platonischen Gedanken und kann diesem doch keinen weiteren Ausdruck geben, weil sein Herz dem Vielen und nicht dem Einen zugewendet ist. Desshalb wird diese Gesinnung bei ihm zur Abstraction, während bei Plato die Einheit in der Vielheit selbst sich verwirklicht und bei sich bleibt. Plato leitet darum die Tugenden ab und überschreitet nicht die Grenzen der Seele, deren gerechtes innerliches Leben die Tugend ist. Aristoteles aber blickt auf die äusseren Verhältnisse, ob einer mehr oder weniger Geld hat, ob einer von vornehmerer oder geringerer Geburt ist u. s. w., und macht daraus viele verschiedene Tugenden, ohne die psychische Basis auch zu differenziiren, ja ohne ein Eintheilungsprincip wissenschaftlich zu suchen. Es ist zwar sichtlich, dass Aristoteles einheitliche Gesichtspunkte sucht und angiebt, wie er z. B. die zweite Reihe der ethischen Tugenden auf die περιμάχητα ἀγαθά bezieht und auch bei den geselligen Tugenden wohl immer einen solchen Gesichtspunkt hervorhebt; allein das ist keine Eintheilung in wissenschaftlichem Sinne und entspricht weder den Platonischen Forderungen, noch der Aristotelischen Logik selbst. Er hat diese Tugenden den Rednern und dem Volksbewusstsein abgelauscht und sie nun zusammengetragen und distinguirt, ohne sie in sein System einordnen zu können. In ähnlicher Weise suchte dann sein Schüler Theophrast die Kehrseite dieser Tugenden auf und charakterisirte sie erfahrungsmässig durch anekdotische Züge, ohne auch nur zu versuchen, sie wissenschaftlich zu gliedern und abzuleiten.*)

Kritik der Aristotelischen Kategorienlehre und des Substanz-Begriffs im Besonderen.

Wie Plato aber hier bei Weitem überlegen erscheint durch die Macht der Gesinnung und wie er den Aristotelischen Vorwurf, als verstehe er nicht die Einheit des menschlich Guten zu zeigen, siegreich zurückwirft, indem er die lebendige

**) Vergl. meine Neue Stud. z. Gesch. d. Begr., III, S. 345, wo der Grund dieser Unwissenschaftlichkeit erklärt wird.

Einheit der Tugend als dieses Gute vor Augen stellt: so triumphirt er auch über den Vorwurf der metaphysischen Undenkbarkeit des Guten an sich. Auf die Kategorienlehre geht er nicht ein und obgleich wir hierin eine neue That des Aristoteles erblicken müssen und nach der Anwendung derselben in den Nikomachien annehmen, Aristoteles habe seine kleine Schrift über die Kategorien schon vorher zusammengestellt und herausgegeben, so können wir doch nicht glauben, Plato hätte sich durch dies im Grunde ziemlich erbärmliche Machwerk imponiren lassen. In der Kategorienschrift zeigt sich die ganze Unklarheit des Aristoteles über den Begriff der Substanz und der Idee und, was die Beziehungen der Kategorien untereinander und die Charakteristik der einzelnen anbetrifft, ein vollständiger Mangel an philosophischer Speculation. Als Arbeit steckt darin, was sammelnde Aufmerksamkeit und Scharfsinn der Unterscheidung und Benennung leisten konnte; es fehlt aber philosophischer Geist in schöpferischem Sinne. Alles ist zerstückelt und wird anatomisch betrachtet ohne Bedürfniss nach physiologischer, lebendiger oder systematischer Verknüpfung. Plato sah sich in den „Gesetzen“ nach dem Gange seiner Arbeit nicht veranlasst, die Kategorienfrage zu erheben. Doch trifft er auch hier den Mittelpunkt des ganzen Angriffs.

In den Nikomachien will nämlich Aristoteles den Gott und auch die Vernunft*) als Substanz setzen, in den späteren Büchern fasst er die Gestirne als über den Menschen weit erhabene Götter auf;**) in den Kategorien aber lernen wir, was er eigentlich unter Substanz versteht. In erstem und eigentlichem Sinne ist ihm nämlich Substanz das Einzelwesen, wie dieser Sokrates oder dieses Pferd hier. Dann hat er noch Substanzen zweiter Ordnung, die vollständig in der Luft schweben und nur als Essentialia in den ersten Substanzen gelten könnten, von ihm aber neben jene gestellt werden, offenbar, weil die Sprache sie ihm in den Gattungsbegriffen darbot. Für den Philosophen ist darin kein beachtenswerther Gedanke gegeben. Gehen wir nun auf die erste Substanz zurück, so werden also Gott und die Götter und die Vernunft zu

*) Eth. Nicom., I, 4 *καὶ γὰρ ἐν τῷ τί* (d. h. als *οὐσία*) *λέγεται* (sc. *τἀγαθόν*), *οἷον ὁ θεὸς καὶ ὁ νοῦς.*

**) Vergl. oben S. 204, Anmerk. 2.

solchen Substanzen, wie der einzelne Mensch selbst. Man sieht daraus, welche klägliche Vorstellung von Gott Aristoteles haben musste, und begreift, dass Plato die theologische Bildung bei ihm vermisste.*) Wenn er auch die Vernunft (*νοῦς*) für eine solche Substanz hält, so versteht man wohl, wie er durch den Platonischen Phädon und durch Anaxagoras auf solche Vorstellungen kommen konnte, die sich denn auch wunderlich genug machen, wenn sie mit pedantischer Ordnung, z. B. in der Eintheilung der Tugenden, durchgeführt werden, wo die theoretische Vernunft als ein ganz selbständiger Theil der Seele von dem praktischen Denken und der Sinnlichkeit losgerissen und nur in einer ganz unklaren Weise mit der Seele verknüpft wird.**) Mit derselben Rathlosigkeit und philosophischen Schwäche spricht Aristoteles dann davon, dass die Tugenden zu der Kategorie der Qualität gezählt würden und folglich mit dem Guten, das als Substanz gedacht werde, nicht vereinigt werden könnten, als wären die Qualitäten nicht die Qualitäten der Substanz und als käme das Gute, das in der Tugend liegt, nicht nothwendig der Substanz zu, ohne welche es keine Tugenden giebt.

Vergleich der Platonischen und der Aristotelischen Theologie.

Alle diese schülerhaften Missverständnisse des Aristoteles durchschneidet Plato mit einem grossartigen Gedanken, indem er in der einfachsten Form und dem tiefsten Sinne die Seele selbst als die einzige Substanz setzt, in welcher Vernunft und Sinnlichkeit, Ideales und Reales geeinigt sind. Das hat er immer gelehrt, aber wie Aristoteles es nicht fassen konnte, so wird es auch heute noch von vielen Exegeten missverstanden. Man denkt bei diesem Platonischen Satze bald an die Weltseele, bald an eine individuelle Seele und macht dann beide zu verschiedenen Substanzen neben einander, wie die verschiedenen Schafe neben einander herlaufen.***) Plato aber kam, wie er auch hier wieder zeigt, auf die Weltseele nur, weil

*) Legg. p. 966 C *ὃς ἂν μὴ διαπονήσηται τὸ πᾶσαν πίστιν λαβεῖν τῶν οὐσῶν περὶ θεῶν. — — τὸν περὶ τὰ τοιαῦτα ἀργόν.* Dass dies Platonische Urtheil gerecht ist, beweisen alle Aristotelischen Schriften, da auf den *θεός* immer nur kurz hingedeutet wird. Desshalb steht Gott bei Aristoteles ja auch ganz ausser der Welt und hat nichts mit ihr zu thun, wie bei den Epikureern. Vergl. meine Neuen Stud. z. Gesch. d. Begr., III, S. 404 ff.

**) Vergl. meine Neuen Stud. z. G. d. B., III, S. 307 ff.

***) Vergl. meine „Platonische Frage" (Perthes 1876), S. 60.

er psychologisch die Natur und das Wesen der Seele in der individuellen Seele erkannte und astronomisch dieselbe Wesenheit, nämlich Vernunft und reale Bewegung auch am Himmel und in der ganzen äusseren Natur wahrnahm und desshalb das in beiden Gebieten Identische zu einer Einheit zusammenstellen konnte. Diese Einheit läuft aber nicht. wie der numerisch einzelne substanzielle Gott des Aristoteles neben den andern Substanzen her, sondern sie ist eben Alles, das Wesen und die Substanz aller Dinge, und darum müssen alle Dinge dieses Wesen zeigen und uns bei ihrer Analyse darauf führen. Alles einzelne participirt an dieser Einheit und hat dadurch Sein und Wesen. Das Einzelne ist nicht ausser und neben seinem Wesen. Hätte Aristoteles wirklich eine schöpferische Kraft des Denkens gehabt, so hätte er den Fehler dieses Pantheismus erkannt und ihn nicht durch seine populäre und schülerhafte Vorstellung von den individuellen sterblichen und unsterblichen Substanzen corrigiren wollen. Diese seine Vorstellung ist so armselig, weil er mit seinem Begriff der Materie und der durch den qualitativen Process (ἀλλοίωσις) vermittelten allgemeinen Vertauschung des Lebens grade alle die zu beseitigenden Fehler Plato's beibehält. Ich möchte daher nicht einmal recht glauben, dass Aristoteles den Mangel eines Princips des Individuellen bei Plato bemerkt habe, und nehme fast lieber an, er habe aus speculativer Schwäche Plato missverstanden, und ohne die speculative Ineinsschauung, welche Plato fordert, die hier und da aufgerafften Platonischen Begriffe bloss summirt und neben einander gestellt, woraus sich dann von selbst seine eigene Darstellung der Substanzen ergab.*) Dass sich aus diesem Process dann leicht erklärt, wie diese populäre und haltlose Metaphysik, welcher die speculative Einheit fehlt, in Widerspruch gerathen musste gegen viele deutliche Lehren Plato's, welche eben auf die Einheit hinweisen, das ist einleuchtend, und darum bedarf die kritische Stellung des Aristoteles gegen Plato weiter keines Commentars. Ich verweise auf die Darlegung dieser Gegensätze in meinen Studien zur Geschichte der Begriffe und in den Neuen Studien, Band III, und erinnere hier nur beispielsweise daran, wie Aristoteles im Besitz eines von der Welt glücklich ganz abgetrennten Gottes Plato anklagt,

*) Man kann sich dies deutlich machen, wenn man sieht, wie Zeller die Platonische Lehre darstellt. Vergl. meine „Platonische Frage", S. 58 ff.

dass er seinen Gott mit der Materie gemischt habe und ihm darum das Schicksal Ixion's bereite.*) Andererseits sieht sich Aristoteles in der Naturlehre genöthigt, die Idee doch wieder mit der Materie zu verknüpfen, wie Plato gewollt hatte, und nun findet er die von der Materie abgetrennten Ideen Plato's absurd, weil die Idee des Menschen ja keinen wirklichen Menschen erzeuge. So irrlichterirt er von einer Seite zur andern, ohne den Platonischen Gedanken zu verstehen, und wo er nicht umhin kann, den Sinn zu bemerken, z. B. bei der Lehre von der Wiedererinnerung, welche ja die dem Werdenden eingeborenen Ideen deutlich genug zeigt, da schilt er auf die metaphorische Ausdrucksweise Plato's, nimmt Alles in eigentlichem Sinne und kann so allerdings den Meister leicht überwältigen.

So ist denn der Aristotelische Versuch, Plato's Idee des Guten als metaphysisch undenkbar hinzustellen, kläglich gescheitert. Denn der trockene Aristotelische Gott und seine von der übrigen Seele abgerissene reine Vernunft wird von Plato mit speculativer Chemie untereinander und mit der Sinnlichkeit zusammengeschmolzen und als Substanz oder Seele erkannt, und das Gute selbst liegt in dieser, aber nicht als solcher, sondern besser als nach Aristotelischer logischer Abstraction, in ihrer lebendigen Qualität und inneren Relation und in ihrem Thun und Leiden, sofern die Einheit nicht die arithmetische ist, sondern ein Ganzes (*ὅλον*) und daher die Tugend sich gliedert in vier nach vier Beziehungen, wobei ein Element herrscht, eins beherrscht wird und Harmonie und lebendige Einheit als das Schöne und Gute hervorgeht und im ewigen Sein hervorgegangen ist. Dieses absolut Gute hat seine Parusie in uns, wenn wir es erkennen, indem wir darin uns selbst, unser Wesen erkennen, besitzen und geniessen und darstellen. Dies brauche ich nun nicht mehr durch einzelne Stellen zu belegen, sondern ich darf mich auf meine

*) Speusipp scheint, ähnlich wie es die linke Seite der Hegel'schen Schule bei ihrem Meister machte, die Idee einseitig nach der Immanenz in dem einzelnen Sein aufgefasst und die ebenso nothwendig anzunehmende Transscendenz der Idee nicht genug betont zu haben. Wenigstens würden sich so die Vorwürfe des Aristoteles, dass er seinen Gott zu einem Gewordenen mache, d. h. ihn bloss als Sohn oder *ἔκγονος* auffasse, am Einfachsten erklären. Vergl. meine Neuen Stud. z. Gesch. d. Begr., III, S. 408. Es ist dieser Standpunkt in der Geschichte der Dogmatik als Patripassianismus bekannt.

Studien und die Neuen Studien zur Geschichte der Begriffe beziehen und habe es hier auch durch die Analyse des Abschnitts der Gesetze von Neuem nachgewiesen. In höchstem Masse interessant aber war es mir, dass ich die Richtigkeit dieser Auffassung Plato's jetzt, da seine Polemik gegen Aristoteles aufgefunden ist, von der besten Autorität bestätigt hören konnte, nämlich aus dem Munde Plato's selbst.

Wenn wir aber Aristoteles bei Gelegenheit dieser literarischen Fehde in Vergleich mit Plato so tief stellen müssen, so dürfen wir nie vergessen, dass er doch nach Möglichkeit die Grundgedanken Plato's in sein System aufgenommen hat, und darum ist er immer noch ein Riese in Vergleich mit den vielen Jahrhunderten, die sich aus ihm nährten. Und es ist lehrreich zu sehen, wie der Mangel an classischer Bildung, an Schulung durch Aristoteles und Plato, die modernen Früchte der Philosophie sauer und ungeniessbar macht, wenn wir z. B. die Trivialitäten der zopfigen Moral Kant's vergleichen und den Barockstil seiner aus den moralischen Postulaten abgeleiteten Theologie und Eschatologie, während selbst ein zu exactem Denken so ungeschickter Kopf, wie Schelling, durch Berührung mit Bruno und mit dem ächten Plato gleich solchen Schwung erhielt, dass er seine Zeit mit sich fortriss und neues Leben in die Speculation brachte.

Der Parmenides ist vor den Gesetzen geschrieben.

Werfen wir noch einen Blick auf den Parmenides. Man sieht leicht, dass Plato darin ebenso wie hier seinen metaphysischen Grundgedanken dargestellt hat und zwar offenbar auch als Replik auf einen Angriff. Wenn der Stil in diesen beiden Werken nicht so ungleich wäre, könnte man geneigt sein, ihn auf die „Gesetze“ folgen zu lassen. Aber es scheint mir unglaublich, dass Plato die rein dialektische Behandlung der Begriffe noch einmal in die Hand genommen habe, obgleich er selbst darüber gewissermassen klagt,*) dass er zu diesem mühsamen dialektischen Spiel in seinem hohen Alter wieder genöthigt werde. Bedenkt man aber, dass Plato in den Gesetzen mit Aristoteles fertig ist und auf keine Aussöhnung hofft, wie denn auch die hochmüthigen Angriffe des Aristoteles eine solche Hoffnung als kindisch

*) Plat. Parmenid. p. 137 *καί τοι δοκῶ μοι τὸ τοῦ Ἰβυκείου ἵππου πεπονθέναι κ. τ. λ.*

hätten erscheinen lassen: so möchte man annehmen, der Parmenides sei mehrere Jahre früher geschrieben, wo die Stasis des Aristoteles erst im Werden war, und seine Angriffe bloss in Form von Fragen und Zweifeln mündlich im Verkehr mit Plato und Speusipp und Xenokrates und Andern geäussert wurden, so dass Plato hoffen konnte, ihn noch durch Darlegung der Gründe des Systems zu gewinnen. Ich habe hierüber schon früher geschrieben*) und setze daher den Parmenides vor die Zeit der Abfassung der „Gesetze“. So gern, wie man daher auch den Parmenides als die deutlichere dialektische Antwort auf die Aristotelischen Angriffe ansehen möchte statt der etwas räthselnden und greisenhaften Manier, mit welcher Plato sich hier in den „Gesetzen“ seiner Replik entledigt, so scheint doch aus den angegebenen Gründen dies unstatthaft zu sein und wir müssen nur in dem *ἡμέτερον***) und andern Anspielungen auf seine Lehre eine Hinweisung auf den Parmenides wie auf die andern Dialoge erblicken.

Die „Gesetze“ theilen die Aristotelischen Werke in zwei Epochen.

Ich habe mir aber auch den Einwurf gemacht, ob nicht Aristoteles früher etliche Schriften, wie z. B. die zwei Bücher des „Auszuges aus dem Platonischen Staate“, die Bücher vom „Staatsmann“, über die „Lust“ und über „das Gute“ ***) und dergleichen geschrieben haben könnte, so dass sich Plato's Replik auf diese und nicht auf die Nikomachien bezöge. Allein, wenn diese Schriften, von deren Inhalt man weiter nichts weiss, auch vorausgesetzt würden, so bleiben doch immer die beiden Thatsachen stehen, erstens, dass sich die Platonische Replik genau und ungezwungen auf die Nikomachien beziehen lässt, zweitens, dass die Nikomachien die „Gesetze“ nicht kennen, die darin vorkommenden Gedanken nicht berücksichtigen und in Ermangelung eines von Plato geschriebenen Werkes über Gesetzgebung ein derartiges von Aristoteles versprechen. Mithin müssten die Nikomachien, wenn auch später als jene kleineren Schriften,

---

*) Vergl. Neue Studien z. Gesch. d. Begr., III, S. 363.

**) Legg. p. 963 *οὐκοῦν τό γ' ἡμέτερον ὀρθῶς ἂν εἴη πάλαι τιθέμενον;* Aehnlich Staat p. 530 E *ἡμεῖς δὲ παρὰ πάντα ταῦτα φυλάξομεν τὸ ἡμέτερον.*

***) Diog. Laert. V, 22 *τὰ ἐκ τῆς πολιτείας* (sc. *Πλάτωνος*) *α', β'.* Ibid. *Πολιτικοῦ α', β'. Περὶ ἡδονῆς, α'. Περὶ τἀγαθοῦ, α', β', γ'.*

doch immer früher als die „Gesetze“ herausgegeben sein und somit bleiben die „Gesetze“ als Grenzpfahl für zwei Epochen der Aristotelischen Schriftstellerei stehen und jene andre Annahme müsste erst ihrer Nothwendigkeit oder Wahrscheinlichkeit nach bewiesen werden, ehe wir sie zulassen könnten.

Aristoteles' Schrift über das Gute.

Im Staate lehnt Plato es ab, über das Gute anders als im Gleichniss zu reden, erklärt aber die Erkenntniss des Guten für die höchste Wissenschaft. In andern Dialogen sagt er ebenfalls unverhohlen, dass man dieses Höchste nicht Allen mittheilen könne, weil die Augen der Menge zu schwach wären, um in das Licht zu blicken. Wir brauchen es desshalb nicht erst von Späteren zu erfahren, dass Plato eine Stufenfolge der Belehrung beobachtet und seiner Weisheit letzten Schluss nur in ausgewähltestem Kreise mitgetheilt hat. Es ist darum auch ganz glaublich, dass der junge Tyrann Dionysius von Verlangen gebrannt habe, das „verschwiegene Gute“ von Plato auslegen zu hören,*) wie uns Plutarch erzählt und wie der Platonische Brief ausführlich berichtet.

Nun hat aber Aristoteles eine Schrift über die Idee des Guten geschrieben und darin den wesentlichen Inhalt der geheimen Platonischen Weisheit veröffentlicht. Dies wissen wir von vielen Zeugen, die noch Stellen daraus anführen.**) Es entstehen desshalb zwei Fragen, erstens: wann hat Aristoteles diese Schrift verfasst? und zweitens: hat er Plato verstanden?

Dass die Schrift zu Plato's Lebzeiten veröffentlicht worden sei, ist gegen alle Wahrscheinlichkeit. Denn wenn sich Aristoteles auch von ihm unabhängig gemacht hatte, so zeigen doch die Nikomachien, die erst kurz vor Plato's Tode veröffentlicht sein können, noch die Absicht einer freundlichen Stellung (*φίλοι ἄνδρες*) zu der Akademie, und ein solcher Verrath, wie ihn z. B. Paulus an Schelling beging, wäre ohne rücksichtslose Feindschaft unmöglich gewesen. Plato nimmt in seinen „Gesetzen“ auch keinerlei Rücksicht auf solch eine Schrift, während er die Einwürfe der Nikomachien sorgfältig widerlegt. Mithin muss die

*) Plutarch. Dion. XIV *ἐν Ἀκαδημίᾳ τὸ σιωπώμενον ἀγαθὸν ζητεῖν.*

**) Philopon. de anim. Bonitz p. 1477 b. 40 *ἐν ἐκείνοις δὲ τὰς ἀγράφους συνουσίας τοῦ Πλάτωνος ἱστορεῖ ὁ Ἀριστοτέλης. ἔστι δὲ γνήσιον αὐτοῦ τὸ βιβλίον.*

Schrift des Aristoteles nach Plato's Tode verfasst oder veröffentlicht sein, und da wir nur die wenigen von Bonitz gesammelten Bruchstücke daraus kennen, so bleibt es dahingestellt, ob Aristoteles in Atarneus und in Mitylene Zeit gefunden, sie für seine dortigen philosophischen Freunde auszuarbeiten, oder ob er sie in Macedonien geschrieben, oder endlich ob er es angezeigt fand, erst später, als er dem Xenokrates in der Akademie gegenüber seine eigene Schule dauernd begründete, die Geheimnisse der Akademie an's Licht zu stellen und sich auf diese Weise über seine Nebenbuhler zu erheben.

Die zweite Frage aber ist, ob Aristoteles den Platonischen Gedanken wirklich erfasst habe. Diejenigen nun, welche die Aristotelische Lehre für eine im dialektischen Processe nothwendig sich ergebende Weiterentwickelung des Platonismus halten, werden nicht zweifeln, dass Aristoteles nicht nur richtig verstanden, sondern auch richtig kritisirt habe. Wir halten uns aber lieber an das geringschätzige Urtheil, welches Plato über Aristoteles ausgesprochen hat, und werden dieses genügend bestätigt finden, wenn wir die eigene Theologie des Aristoteles und seinen Bericht über Plato's Idee des Guten in Erwägung ziehen.

Aus den „Gesetzen" geht klar hervor, dass Plato bei Aristoteles die Vernachlässigung der Theologie tadelt, und es zeigt sich kaum, dass Plato den Aristoteles überhaupt zngelassen habe zu den letzten Schauungen. Doch wenn er auch wirklich, wie Simplicius meldet, mit Speusipp, Xenokrates, Heraklides, Hestiäus und Anderen an den theologischen Gesprächen theilnahm, so war dies wenigstens in einer Zeit, wo er noch nicht fähig war, den speculativen Gedanken zu erfassen. Dies zeigt sich deutlich aus seinem eigenen Bericht, in welchem er die Räthselhaftigkeit des Vortrags hervorhebt.*) Es ist nämlich von der Natur schon dafür gesorgt, dass den Meisten alle philosophische Intuition räthselhaft vorkommt, und dies war früher so und ist jetzt noch so und wird auch in Zukunft so bleiben; denn die Erfindungen der Technik werden zwar zum Gemeingut; die philosophischen Erkenntnisse aber nicht, sofern sie eine „goldene"

*) Simplic. in Phys. f. 104 b. *ἀνεγράψαντο τὰ ῥηθέντα αἰνιγματωδῶς ὡς ἐρρήθη.* Nach Porphyrius, der die Exegese versuchte: *διαρθροῦν ἐπαγγειλάμενος τὰ ἐν τῇ περὶ τἀγαθοῦ συνουσίᾳ αἰνιγματωδῶς ῥηθέντα.*

Natur erfordern, und Macaulay irrt sehr, wenn er diese Thatsache positivistisch aus der Unerkennbarkeit und Unzugänglichkeit der Wahrheit ableitet, da sie sich viel einfacher aus den ebenso thatsächlichen Stufen der Begabung der Menschen erklärt, wie Plato dies schon deutlich gezeigt hat. Denn die Integral- und Differenzialrechnung wird ebenso immer ein geheimer Besitz verhältnissmässig weniger Menschen bleiben, weil eine höhere Begabung und Ausbildung dazu gehört, sie zu verstehen und anzuwenden. Für die Masse bleibt es immer räthselhaft (*αἰνιγματωδῶς ῥηθέντα*), wenn einer nur vom Cosinus eines Winkels spricht. Diese von den Vorträgen Plato's überlieferte Räthselhaftigkeit fällt daher mit Recht auf die Ueberliefernden zurück, deren philosophische Kraft nicht hinreichte, und ich möchte fast glauben, Plato hätte seine Zuhörer wirklich nicht für voll gehalten und ihnen seinen Gedanken nur wie im „Staate" durch Vergleichungen deutlich gemacht, so albern und unreif sind die Berichte, die uns über diese unaufgeschriebenen Vorlesungen Plato's abgestattet werden.

Sehen wir nun die Fragmente durch, in denen angeblich doch das Salz des Platonischen Gedankens enthalten sein soll, so werden wir uns schnell von der Unfähigkeit der Berichterstatter überzeugen.*) Plato soll nämlich das All auf zwei Principien zurückgeführt haben, wie Aristoteles bei Alexander Aphrodisiensis berichtet, nämlich auf das Eine und die Zweiheit (*δυάς*). Diese Zweiheit wird sonst auch noch die unbestimmte (*ἀόριστος*) genannt oder die Vielheit (*πλῆθος*) oder das Grosse und Kleine (*μέγα καὶ μικρόν*). Und diese Sinnlosigkeit soll Plato als den Kern der

*) Ebenso albern sind die Berichte über die sogenannten Idealzahlen, die doch, wenn irgendwo, sicherlich auch in den „Gesetzen" hervortreten mussten. (Vergl. auch meine Bemerkungen in den Götting. gelehrt. Anzeig., Stück 9, 3. März 1879, S. 270 ff.) Man erkennt aber bei dieser angeblichen Platonischen Lehre deutlich die Vestigia des Aristoteles, der für die höhere philosophische Speculation nicht genügend begabt war und daher alle Unterschiede verselbständigte und daraus besondere Wesen machte, wie er es mit seinen Speciestypen und seinen Göttern that. Die Idealzahlen sind völlig sinnlos in dem Platonischen System und darum ist es auch noch Niemandem gelungen, einen Sinn hineinzubringen. Man glaubt sich mithin gezwungen, hier ein fremdartiges „pythagoreisches" Element anzuerkennen und macht aus dem alten geistesstarken Plato, den wir ebenso genügend aus den „Gesetzen" kennen, als wenn wir mit ihm persönlichen Umgang gepflogen hätten, einen elenden schwachsinnigen

Nuss angeboten haben! Natürlich konnten die Hörer damit nichts anfangen und klagten über das Räthsel, das ihnen also offenbar nicht gelöst wurde. Darum ist auch Alexander, der Aristotelische Exeget, erstaunt, dass Plato nichts von dem König des Alls und dem Zwecke aller Dinge und dem Schöpfer und Vater der Welt gesagt habe, als er das Gute erklärte.*)

Wir wundern uns aber nicht, dass der dualistische und polytheistische Kopf des Aristoteles so schlecht über Plato's Vorlesung berichtet. Ihm war es ja natürlich, alles was sich unterscheiden lässt, auseinanderzureissen und daraus selbstständige Principien zu machen. Die beiden von ihm angegebenen Principien sind uns aber gar kein Räthsel, sondern längst bekannt, da wir ja von Plato in allen Dialogen gelernt haben, das Eine und Viele in allen Dingen nachzuweisen. Beides aber als selbständig nebeneinander zu stellen, wird uns freilich nicht einfallen, wenn Aristoteles auch zehnmal es betheuern sollte; denn wir wissen ja durch Plato selbst, dass die unbestimmte Vielheit auch der Einheit zukommt,**) da sich die Ideen sonst nicht spalten und dividiren liessen, worin ja grade die dialektische Kunst besteht, und dass andererseits das Viele auch immer Eins ist, worauf ja sowohl die Benennung und Erklärung der Dinge, als der dialektische Rückweg, die Abstraction beruht. Und im Sophistes, wie im Timäus zeigt er

---

Phantasten, der sinnlose Einbildungen seiner eigenen kraftvollen wissenschaftlichen Erkenntniss vorgezogen hätte. Wie viel natürlicher und einfacher ist es nicht, anzunehmen, Aristoteles habe bei den Idealzahlen eben solche Missverständnisse begangen, wie bei den übrigen Platonischen Lehren, die er uns fast alle verdreht, wovon ja der Kampf beider Schulen dann die natürliche Fortsetzung bildet. Die Idealzahlen aber sind von Aristoteles genau so construirt, wie die Ideen; er hat einfach das mittlere Gebiet, welches der Mathematik von Plato zwischen Idee und Sinnenwelt eingeräumt wird, nach seiner Weise hypostasirt und die in der Metaphysik als Element in den Ideen vorkommende Einheit und Vielheit in derselben Weise behandelt oder misshandelt. Da wir den Ursprung seines Missverständnisses und seiner zum Theil absichtlichen polemischen Verdrehung so klar erkennen, so dürfen wir die Idealzahlen in Zukunft ruhig schlafen lassen. Diejenigen aber, welche das Pythagorisiren des alten Plato so viel im Munde führen, mögen sich im Stillen bekennen, dass sie keine Gedanken dabei hatten, die das Tageslicht vertragen könnten.

*) Vergl. Bonitz fragm. 1478 b. 25.

**) Simplicius bei Bonitz 1478 a. 36 *τὸ μέντοι ἄπειρον καὶ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς εἶναί φησι καὶ ἐν ταῖς ἰδέαις.*

deutlich, dass das „Andre“ in dieser Beziehung auch als Einheit oder Idee betrachtet werden muss. Mithin hat Plato in seiner theologischen Vorlesung diesen seinen Grundgedanken von der unzertrennlichen Zusammengehörigkeit dieser beiden Eigenschaften, Eins und Vieles zu sein, an allen Dingen, an der sinnlichen Welt, wie an den Ideen, oder am All nachgewiesen.

Ueber den weiteren Fortgang der Vorlesung erfahren wir aber nichts, es sei denn auf Umwegen. Wir merken nämlich aus Aristoteles' Psychologie die Spuren der weiter gehenden Nachweisung in dem Satze, dass die Seele alles Seiende sei, indem ihre Sinnlichkeit die Entelechie der Sinnenwelt, ihr Intellect das Intelligible im Act sei. Auch aus manchen andern Mittheilungen der Psychologie, nämlich dass die Seele das sich selbst Bewegende oder das Absolute nach Plato sei und dass das Absolute die Rolle des auf's Rad geflochtenen Ixion spiele, erkennen wir deutlich, was wir freilich aus Plato's Munde selbst schon wissen, dass er die Einheit beider Principien in der Seele gefunden habe, welche die ganze Welt umfasse und ebenso das Princip der Ruhe und Identität, wie das Princip der Bewegung, des Werdens und Andersseins in sich enthalte.

Aber auch dies genügt uns lange nicht, denn wir bedürfen des dritten Schrittes, der uns wieder in die Unterschiede des Seelenlebens führt, wobei wir die tumultuarische Mischung der Principien in dem Leben der Begierde und der Sinnlichkeit erkennen und in der Weisheit dagegen die Erkenntniss des Identischen finden. Von dieser geleitet kommt dann Mass und Ordnung in die ganze Seele, es entstehen alle Tugenden und in ihrem vollendeten Einklange sieht Plato die Vollendung der Welt, den Sinn und Werth und das Wesen aller Dinge. Das Absolute ist die Tugend oder das Leben des göttlichen Menschen oder die Seele, sofern sie das All in sich zum Einklang und zur Versöhnung und zur Erkenntniss gebracht hat und diese Vollendung weiter zeugt in der Kraft des ewigen Lebens und der Liebe. In dieser ist desshalb das Eine und das Viele, das Seiende und Nichtseiende, das Identische und das Grosse und Kleine oder die Quantität vereinigt. Und wenn wir mit Recht spotten über den armseligen Bericht, den uns Aristoteles über die unaufgeschriebenen Vorlesungen Plato's abgestattet hat, so hindert dies doch nicht, dass wir nicht aus demselben mit Hinzunahme seiner sonstigen Mittheilungen uns an den wahren Sinn der Platonischen Lehre

erinnern könnten. Wir brauchen nur überhaupt aus den Platonischen Dialogen die mythischen Zuthaten, durch welche die weniger philosophischen Köpfe ebenso entzückt wie befangen werden, wegzulassen, um die Platonische Lehre und den Sinn seiner Idee des Guten und also der ungeschriebenen Theologie auf das Klarste zu erkennen. Dem Aphrodisier Alexander aber müssen wir es überlassen, sich dann darüber zu verwundern, dass dabei nicht mehr von dem Weltschöpfer und dem Vater des Alls und von dem Zwecke u. s. w. die Rede sei. Dergleichen ist ja nur zur Herstellung der Speise erforderlich; wenn man sie aber erst geniesst, so lässt man Küche und Koch, Vorrath und Mittel der Zubereitung draussen stehen für die, welche nicht mit essen. In der Speise selbst ist alles eingeschlossen. So lange man Welt und Idee trennt, bedarf man des Werkmeisters und des Zwecks und der Ueberredung zum Guten und dergleichen. Wenn man aber erst beim Absoluten selbst ist, so bedarf der selige Gott, das ewige und gottselige Leben weiter nichts. Das Eine ist selbst das Viele und erzeugt sich selbst in ununterbrochener Bewegung, und das Viele ist selbst das Eine und erkennt sich selbst in ungetrübter Wahrheit.

Wir kennen den Platonismus durch Plato selbst und bedürfen keinen Bericht von Aristoteles, der die Sonne und die Planeten anbetete und den höchsten Gott aus der Welt verbannte, um ihn vor dem Schicksal Ixion's zu retten. Wer wie Aristoteles seine Seele von der leidenslosen Vernunft nicht bloss unterscheidet, sondern abtrennt, der versteht von Plato nichts und wird von diesem zu den Gehorchenden (*ἀρχόμενοι*), nicht zu den Herrschern gerechnet, die an der nächtlichen Versammlung als göttliche Erlöser theilzunehmen berufen und auserwählt sind.

§ 4. Betrachtungen über die Platonische Philosophie.

Es ist nun vielleicht angezeigt, dass auch wir Stellung nehmen zu Plato's Weisheit; denn da wir die Aristotelische Theologie für schülerhaft erklären und Plato hoch über den Stagiriten erheben: so müssen wir bekennen, ob wir nicht vielleicht selbst der Führung Plato's folgen wollen.

Einleitung.

Stellen wir uns daher die Platonische Idee des Guten noch einmal vor! Die Vielheit der Dinge soll auf eine Einheit zurückgeführt werden. Diese Einheit soll

aber nicht arithmetisch Eins, sondern nur ein Ganzes sein. In diesem Ganzen sind zwei Gegensätze geeinigt, das Sein und das Werden, Vernunft und Sinnlichkeit, Identität und Bewegung, das Eine und das Andre. Dieses Ganze ist die Seele. Mithin kann die Einheit in dem Ganzen sich nur zeigen durch ein Verhältniss der Theile. Ein Theil muss das Herrschende sein, die Vernunft; der andre das Gehorchende, die Sinnlichkeit; ein dritter das Vermittelnde, der Zorn (oder je nach den jedesmaligen Beziehungen auch die Begeisterung als Liebe und Poësie und Wahrsagung und Religion und richtige Meinung und Mathematik; diese lassen wir hier aus dem Spiel). Mithin müssen durch die Einheit die Verhältnisse der Theile richtig werden, wodurch sich drei Tugenden ergehen, die Weisheit, die Mässigkeit, die Tapferkeit, deren lehendige Thätigkeit sich viertens in der Tugend der Gerechtigkeit darstellt, welche die richtige Vertheilung ist und die Verhältnissmässigkeit des Ganzen ausdrückt.

An dieses richtige Verhältniss ist nun die Erhaltung des Ganzen angeknüpft; denn jede Störung des richtigen Verhältnisses löst das Gute und damit die Existenz auf. Mithin erscheint das Gute wesentlich als Erhaltung und Erlösung (σωτηρία). Das Gute suchen heisst nichts anderes, als die Selbsterhaltung des Ganzen suchen, und das Gute besteht daher einzeln genommen in allen den Thätigkeiten, durch welche die Theile des Ganzen in ihren richtigen Schranken erhalten werden.

Nun ist das Ganze das All und in diesem herrscht daher die göttliche Ordnung des Guten. Ein Abbild desselhen ist der Mensch, ein Abbild des Menschen der Staat. In diesen dreien ist daher sowohl Vernunft als Sinnlichkeit als das Vermittelnde gegeben, also die Vierzahl der Tugend begründet. Nun ist aber der ganze Mensch weise, wenn nur der Kopf weise ist; der ganze Staat weise, wenn nur die nächtliche Versammlung der Greise die metaphysisch-theologische oder soteriologische Bildung besitzt. Also ist ein kleiner Theil des Ganzen der Sitz der Weisheit und giebt dem Ganzen die Weisheit. Ebenso ist es mit der Tapferkeit, obgleich diese ein grösseres Organ verlangt, da z. B. die Ritter viel grösser an Zahl sein müssen, als die weisen Archonten, um das ganze Volk beherrschen zu können. Das Gute im Menschen besteht desshalb darin, dass jeder Theil sein eigenthümliches Werk thut und dadurch das Ganze erhalten wird; ebenso beim Staate. Alle Herrschaft im Staate und im einzelnen

Menschen führt aber immer auf die Weisheit zurück, ohne welche die Leitung des Lebens fehlt.

Der Gott.

Da wir nun wissen, wodurch der Mensch und der Staat weise wird, so fragen wir nach der Analogie: welches ist der Theil des Alls, durch dessen Tugend das All weise wird? Hierauf giebt Plato in handgreiflicher Weise keine Antwort. Wir wissen wohl, dass er diesen Theil den Gott nennt und dass er die sogenannte Ideenwelt, das Identische dafür in Anspruch nimmt; aber er hat keinen sichtbaren Theil, wie beim Menschen den Kopf, dafür aufgezeigt, wenn er auch in bildlichen Ausdrücken zuweilen vom Himmel spricht. Aristoteles ging offenbar von dieser Frage aus und kam dadurch auf seinen trocken gestellten Gott, der von der Seele der Welt und aller Bewegung und Sinnlichkeit vollständig abgetrennt und ein Musterstück von Sinnlosigkeit wurde. Plato aber tadelte diese gedankenlose Theologie im Parmenides und in den „Gesetzen" und verlangte, die Ganzheit der Seele solle nicht zerrissen, die Mischung von Vernunft (νοῦς) und Sinnlichkeit nicht geschieden werden.

Wir kommen durch diese Replik Plato's daher auf eine zweite Frage. Wir wissen nämlich, dass die Vernunft im Menschen vorhanden ist, auch wenn er nicht denkt, dass die Weisheit (φρόνησις) durch Mischung mit der Sinnlichkeit, durch Geburt im Fleisch oder im Werden besinnungslos oder unbewusst wird. Erst durch Lernen oder Wiedererinnern kommen wir zum Bewusstsein der in unsrer Seele ursprünglich (φύσει) vorhandenen, ihr eingeborenen Vernunft (φρόνησις). Es fragt sich nun, ob der Gott des Alls in seiner allgemeinen Mischung mit dem Werden ebenso unbewusst ist, wie im einzelnen Menschen, wo wir dies durch Erfahrung feststellen können. Müssen wir diese Frage bejahen, oder sollen wir ein oder mehrere Individuen annehmen, in denen die Vernunft des Alls zu voller Tugend in ewiger Bewusstheit erwacht sei? Aristoteles verfolgte offenbar auch diese Frage und kam dadurch zu seiner populären Vorstellung von den ewigen Gestirngöttern mit ihrem König dem rein abgeschiedenen Gott und tadelt Plato, dass er dies nicht untersucht und die Zahl der Götter nicht festgestellt habe. Allein Plato hat diese theistische und polytheistische Phantasie überall abgewiesen. Schon im Phädrus bezeichnet er es als Phantasie (πλάττομεν), wenn man die Sterne als ewige Götter betrachte; im Timäus und in den Gesetzen will er die Sterne

und ihre Bewegung nur als durchdrungen und beseelt von der göttlichen Vernunft hinstellen, ohne diese in ihnen zu individualisiren nnd zu personificiren. Je genauer man die Platonischen Dialoge nach dieser Frage durchmustert, desto mehr wird die Ueberzeugung wachsen, dass Plato kein individuelles Wesen als den ewigen Träger der bewussten göttlichen Vernunft, als dem Werden entzogene einzelne göttliche Persönlichkeit phantastisch geschaffen hat.

Wenn dies nun festgestellt ist, so kommen wir auf die dritte Frage: wo in aller Welt ist das Bewusstsein des Gottes oder des Einen oder der Ideenwelt gegeben? Die ganze Welt ist nach Plato Mischung vom Sein und dem immer Werdenden und fliesst beständig in sich einander ablösenden individuellen Erscheinungen oder Substanzen. Das ewige Sein oder der Vater kommt aber nicht zur Erinnerung oder zu Bewusstsein in der Erde und dem Wasser, in den Pflanzen und den Thieren, sondern allein im Menschen und von allen Menschen ebenbürtig nur in dem Weisen. Nennen wir, wie Plato zuweilen thut, den Vater mit Heraklit das Weise (*σοφόν*), so heisst dann der Weise nur ein Weisheitsliebender (*φιλόσοφος*). Es kann darum in der ganzen Platonischen Welt nur in dem Dialektiker oder dem Philosophen die Gottheit rein zum Selbstbewusstsein kommen. Der Philosoph ist ihm gottesvoll oder gottselig (*εὐδαίμων*), gottgeliebt (*θεοφιλέστατος*), gottähnlich oder Sohn Gottes oder wie ein Gott. Diese Ehre kommt ihm aber nur zu, sofern er philosophirt; doch der Schlaf, das Alter nnd der Tod ereilen ihn; er unterliegt dem Flusse aller Dinge. Darum muss das unsterbliche göttliche Leben, das er in seinem theologischen Bewusstsein trug, suchen sich selbst zu erhalten. Es handelt sich um die Erhaltung und Erlösung (*σωτηρία*) der Welt, um die Tradition des göttlichen Lebens. Darum wendet sich nun die lebendige Weisheit zu dem Niedrigen und Dunkeln in der Platonischen erlösenden Liebe. Es gilt die passenden Naturen auszulesen (*ἐκλογή*), um in sie den Samen (*σπέρμα*) zu senken und mit geburtshelferischer Sokratischer Kunst zu erziehen, zu prüfen und zu entbinden, bis der würdig Befundene in die Gemeinschaft des göttlichen Lebens aufgenommen wird. So steht denn eine nächtliche Versammlung von göttlichen Männern an der Spitze des Staats und an der Spitze der Welt. In ihnen ist das höchste Gut verwirklicht in der vollendeten Tugend (*ἀρετή*), die als einige sich in allen Tugenden realisirt. Die Idee des Guten

ist zur Erfüllung gekommen, da das göttliche Leben dieser Männer alles Gute und als Bedingung seines Daseins die ganze Welt in sich schliesst. Hier ist der lebendige Gott der Welt. Zu loben sind daher diejenigen Erklärer Plato's, welche in der Idee des Guten den Gott erkannten; es fehlte ihnen aber die Athanasianische nähere Bestimmung, dass der Gott erst lebendig ist in dem ewigen Leben des Sohns.

Der Gott aber als Sohn ist Mensch und sterblich. Ueber ihm steht desshalb der Vater, die Ideen, das Eine, der Gott schlechthin; denn von diesem idealen Factor der Welt, von dieser Weisheit (σοφόν und φρόνησις) in der Natur der Dinge ist er nur ein lebendiges Abbild. Das Urbild bleibt identisch und ewig, ebenso wie die Mutter, das immer werdende Princip, aus welchem alle die fliessenden Substanzen durch Parusie und Theilnahme der Idee zum Werden kommen.

Vater und Mutter. Hat nun Plato sich diese beiden Principien als selbständige Substanzen vorgestellt, die neben und ausser der Welt ständen? In Worten wohl recht oft und in der reichsten Auswahl von Bildern. Es wäre aber eine Beleidigung für Plato, wenn man den Mann, der die Dichter verachtet, der die Staatsmänner und Redner verspottet, weil sie nicht zu denken verständen, wenn man den wie einen Dichter und Märchenerzähler beim Wort nehmen und seine schönen und anschaulichen Bilder für Begriffe ausgeben wollte.*) Er würde uns übel mitspielen,

---

*) Soeben erhalte ich die Rivista bimestrale dir. da Ter. Mamiani e Luig. Ferri. La filosofia delle Scuole Italiane Ottob. 1880, worin Dr. Alessandro Chiappelli p. 197—223 del vero senso dell' αἰτία (causa) nel Filebo Platonico geschrieben. Chiappelli unterscheidet drei Epochen und Arten der Plato-Erklärung, die dualistische des Aristoteles, die theistische der Kirchenväter und die pantheistische, die er mir zuschreibt. Da er meiner Auffassung zwar hier und da folgt, im Ganzen aber doch sie bekämpfen will, so muss man den Grund seines Widerstandes untersuchen. Dieser liegt in seiner Annahme über den Charakter des Platonischen Philosophirens überhaupt, wie sich leicht zeigen lässt. Er sagt p. 223: Il primo impulso al filosofo idealista non è già lo spiegare l'esperienza, ma oltrepassarla; e a guisa dell' agile colomba descritta da Kant, si solleva ardimentoso nelle serene regioni dell' ideale, ove nulla trattiene il suo libero volo. Diese Auffassung der Platonischen Philosophie halte ich für unberechtigt. Welchen Dialog ich auch in die Hand nehme, überall sehe ich, dass Plato von den wirklichen Aufgaben des Lebens ausgeht; er sucht die Mässigkeit, die Tapferkeit, die Gerechtigkeit, das Gute zu verstehen,

wenn wir ihm, der von uns verlangt, dem Dialektiker wie den Spuren eines Gottes zu folgen, mit kindlich mythologischen Bildern kommen wollten. Dem Volk, hatte er im Sophistes gesagt, kann man die Weisheit Gottes nicht sagen. Zum Volk würde er uns rechnen, nicht zu denen, die geübt sind, die Begriffe rein zu schauen, abgesondert von all dem sterblichen Plunder.

Vater und Mutter findet Plato nur durch Analyse der in jeder Erfahrung gegebenen Dinge und er wählt absichtlich als Beispiele nicht bloss das Schöne, wie gerechte Handlungen und tapfere Thaten, sondern auch den Ochs und den Tisch und jedes beliebige Ding. In allen finden wir immer eine allgemeine Idee und ein fliessendes theilnehmendes Princip. Wären diese aber von einander dualistisch getrennt, so fehlte das Leben. Nur unmusikalische Menschen, sagte er, können das voneinanderreissen wollen, was seiner Natur nach zusammengehört. Sobald wir sie aber hochzeitlich verknüpfen, so haben wir die Seele, d. h. ein Princip, das den Grund seiner Bewegung in sich selbst hat; denn das Werdende will ein Sein werden und das Sein will sich in

nicht wie es in Wolkenkuckucksheim zu Hause ist, sondern wie er und seine Landsleute und alle Menschen von dieser Erkenntniss Nutzen ziehen und nach den gewonnenen Begriffen leben und selig sein können. Die Ideen findet Plato auch nicht in einem phantastischen Jenseits, wo es die Dichter hinversetzen mögen, weil und sofern sie in blosser Phantasie und unrichtiger Meinung schaffen, sondern er analysirt uns überall das wirkliche Leben, die durch Erfahrung gegebene Natur und führt uns in strenger Methode, und zwar meistens inductiv, von dem Einzelnen zu dem Allgemeinen. Dieses Allgemeine ist das Wesen der wirklichen Dinge und dient daher zur Erkenntniss der Welt. Desshalb mag die Kant'sche Taube in ihrer Wolkenregion nach Belieben flattern; Plato's Gedankengang hat damit nicht die entfernteste Aehnlichkeit. Und ich fordere Chiappelli auf, mir den Dialog zu zeigen, in welchem Plato nicht untersucht, wie man besser und gerechter und weiser und glücklicher wird. Denn auch die rein dialektischen Untersuchungen sollen doch durch Erforschung der Wahrheit uns das göttliche Leben zueignen, welches die Welt durchdringt und beherrscht. Sobald man aber davon überzeugt ist, dass Plato kein alberner Phantast war, so muss auch die Erklärungsweise fallen, welche aus dem *πέρας*, der *αἰτία* und dem *ἄπειρον* selbständige, d. h. phantastische Principien macht. Die Trennung von *πέρας* und *εἶδος* ist unmöglich, wenn man die Geschichte dieser Termini verfolgt. Plato hat sie nicht geschaffen. Die *αἰτία* aber für sich losgelöst kann nach Plato nicht wirken und existirt gar nicht.

dem Werden ausdrücken; so ist das Wesswegen (οὗ ἕνεκα) und das Wegen Etwas (ἕνεκά του) vereinigt. Die Natur der Dinge ist gefunden, die Seele der Welt.

Ohne das Sein und Ziel, ohne die Idee war die Mutter chaotische Bewegung; mit dem Vater vereinigt, gebiert sie nun die geordnete Welt, das von den Gesetzen (Ideen) beherrschte Werden der Dinge. Die Mischung beider Principien ist aber nicht eine abstracte, logische, sondern concret als Welt gegeben und in unzählbarer Vielheit der Einzeldinge vorhanden. Darum finden sich nothwendig die Gegensätze des Eingemischten in den Producten wieder. Das mütterliche ungeordnete Princip wiegt vor auf der Erde, wo desshalb der Zufall und das Böse sich findet; das väterliche Princip am Himmel, wo die Gesetzmässigkeit der Bewegung so gross ist, dass der Mathematiker und Astronom uns die Vernunft (νοῦς) als den Weltherrscher beweisen kann. Die Mischung aber war die Ursache, dass die Vernunft in dem mütterlichen Princip verschwand und besinnungslos oder unbewusst wurde. Die materiellen Dinge enthalten nun immer das Ganze und sind unfähig die Ideen einzeln zu entmischen und sie rein (καθαρῶς) und scharf (ἀκριβῶς) für sich anzuschauen. Dieselbe Unklarheit und Verworrenheit begleitet daher die Sinnlichkeit, welche das Körperliche zum Gegenstand hat; und begleitet in verschiedenen Stufen die Gemüthsbewegungen und Meinungen. Erst durch die Mathematik kommt eine Erregung und Erhebung; sie ist der Hebel und Wecker, der zur Dialektik führt. Der Dialektiker endlich hat die Vollendung der Welt zu vollziehen. Er scheidet das in's Werden eingemischte Sein des Vaters nach Arten und Gattungen und findet das einfache Wesen aller Dinge in rein begrifflicher oder intellectueller Anschauung und wenn er bis zur letzten Einheit aufgestiegen ist, so verknüpft er wieder herabsteigend einen jeden Begriff mit dem zu ihm passenden und trennt ihn von dem entgegengesetzten und baut so die Welt wieder; aber, und hierin zeigt sich seine höchste Würde, nicht bloss wiederholend und nachahmend den Process des Aufsteigens, sondern da er das Gute in sich gefunden und es nun besitzt und darlebt, so versucht er auch nachzuhelfen und in allen Künsten die Natur zu unterstützen, besonders aber durch die königliche höchste Kunst, welcher alle andern dienen, durch die Staatskunst. Er sucht die Menschen besser zu züchten, ihre Nahrung und Bewegung zu

regeln, ihre Zeugungen durch Answahl der Individuen und der Zeiten zu leiten und zu bessern, die Berufsarten und Verhältnisse der Menschen zu ordnen, die Triebe der Seelen in Harmonie zu setzen und dem Ziele durch Wissenschaft und Erziehung entgegenzuführen, bis neue Genossen der Herrschaft (ἄρχοντες) aus ihnen gebildet und ein göttliches Leben mit Hülfe des Gottes in ihnen gezeugt ist und er selbst scheidend ihnen die Fackel des Lebens übergeben kann.

Ob Plato Dualist war?

Aus dieser kurzen Uebersicht des Platonischen Systems sehen wir also, dass Plato die Welt aus zwei entgegengesetzten Principien mischte. Wesshalb bedurfte er denn zwei? Ist er nicht ein Dualist? Plato antwortet darauf mit grosser Klarheit: weil an die Zweiheit und den Gegensatz das Leben angeknüpft ist. Hat man bloss eins, so wird Alles still und todt; denn es hört Entstehen und Vergehen, Mischung und Scheidung auf. Wenn wir alles von einander scheiden, sagt Plato im Phädon, so wäre schliesslich alles todt nach Art des Endymion; wenn wir alles mischten, nichts aber ausschieden, so käme schnell das Chaos des Anaxagoras heraus, da in jedem alles zumal steckte.*) In dem Chaos oder der Materie ist Alles gegeben, aber nichts von dem Andern abgesondert. Die Vernunft mit allen Ideen ist auch darin, aber sie ist unbewusst und nnvernünftig geworden, weil alles durcheinander geht,**) sie liegt in Fesseln (ἐν δεσμοῖς) oder im Grabe (σῶμα = σῆμα). Folglich muss Zweiheit sein; das Gebnndene muss gelöst (λῦσις), das Vermischte ausgeschieden (κάθαρσις), das Indifferente differenziirt werden, damit Wachen und Schlafen, Aufwachen und Einschlafen, Leben und Sterben, Wissen und Nichtwissen, Vergessen nnd Sichwiedererinnern sei. So ist das Leben und Sein an die Zweiheit gebnnden und das Werden nicht gradlinig, wie er im Phädon sagt, sondern kreisförmig.***)

Ist er nun Dualist? Warum nicht, wenn man den einen Dualisten nennt, der im Wasser Sauerstoff und Wasserstoff

*) Phaed. p. 72 C.

**) Phaed. p. 65 D, 67 A ff.

***) Phaed. p. 72 B. Ich wundre mich, dass dieser von Plato so stark betonte Grundgedanke, den ich in meinen Studien schon der Erinnerung nnd Ueberlegung empfahl, von den dualistischen Erklärern Plato's ganz übergangen wird. Wer bei Plato Seelen oder Principien transscendiren

nachweist. Er ist Dualist, sofern er das Andre nicht aus dem Einen abgeleitet hat, sondern von Haus aus den Gegensatz will und fordert. Aber wenn wir den Plato jetzt noch persönlich fassen könnten und ihn des Dualismus beschuldigten, so würde er in seiner humoristischen Art uns necken und auffordern, die absoluten Gegensätze nur immer bei ihm aufzuspüren und sie gefälligst mitzunehmen, er wolle sie uns schenken, unter der Bedingung, dass wir sie wie Sauerstoff und Wasserstoff fein von einander getrennt hielten und nicht mischten und hochzeitlich verbänden. Nun mit dem Gold der dualistischen Principien reich beladen würden wir zu Hause eine Rübezahlbescheerung finden. Denn in Stroh und trockene Blätter hat sich leider gleich das Gold verwandelt. Das „andre Princip“ isolirt geht ins Nichtsein über und das reine Sein der Idee isolirt wartet auf „Theilnahme“ (*μέϑεξις*), ohne welche es nicht werden und nicht erkannt werden kann; denn ohne Erkennendes ist kein Erkanntes, das Intelligible nicht ohne Intellect. So würde Plato seinen anmuthigen Scherz mit den Dualisten treiben. Was er verschenkt, das ist die falsche Meinung, die das Nichtige zum Inhalte hat. Er behält das lebendige Gut zurück, die im Mischkruge des Schöpfers schön verbundene Welt, in welcher entgegengesetzte Kräfte harmonisch geeinigt sind.

In dieser Darstellung wird populär das andre Element als Leib, das Intelligible aber als Seele bezeichnet. Darüber sind Viele ganz verwirrt geworden und haben geträumt, sie könnten zwar die Welt in ihrer Mischung belassen, die Seelen aber individuell absondern und in ein Wolkenkuckucksheim nach dem Tode versetzen und dort ewig erhalten. Dazu treibt sie der dichterische Stil Plato's, dessen dialektischen Hintergrund sie nicht merken. Denn die rein abgesonderte Seele hat als Inhalt bloss die Ideenwelt und verliert jede Individualität und jedes Subjectsein. Wäre die Absonderung absolut, so wäre auch alle Erkenntniss verschwunden und man wäre wieder genarrt. Plato schickt desshalb die Todten weislich zur Wiedergeburt. Er

---

will, der höre von Plato die Warnung: *ταύτῃ χωλὴ ἔσται ἡ φύσις*. Plato will keine auf einem Beine hinkende Natur; er mischt desshalb Sein und Werden, Vernunft und Sinnlichkeit, weil sonst Leben und Wirklichkeit verschwinden müsste. Man erzählt in den Geschichten der Philosophie, Plato habe die Eleatische und Heraklitische Philosophie gemischt; aber man überlegt nicht, was daraus für seine Lehre folgen muss.

lässt aus dem Todten das Lebende werden, d. h. er erlaubt keine transscendente Isolirung eines Elementes. Nur in der Mischung bleibt jedes flüssig und behält seine Natur. Die Seele ist die Einigung beider Principien und hat darum von beiden etwas an sich und kann sich nach der sinnlichen und leiblichen, wie nach der göttlichen und idealen Seite wenden, was sie nicht könnte, wenn sie ihrem Wesen nach nur das Intelligible wäre. Dies Intelligible ist ihr aber eingemischt, es ist ihr göttlicher Antheil, der in der Mischung herrschen soll. Diesen muss sie durch Wiedererinnerung, d. h. durch dialektisches Denken zur Scheidung und Entgegensetzung und dadurch zum Bewusstsein bringen, wie Plato dies im Phädon und sonst überall zeigt und wie dies jeder denkende Mensch aus eigener Erfahrung weiss, denn nur durch solche Scheidungen werden wir uns aller Dinge bewusst. Diese Auslösungen bringen uns schliesslich den eingemischten Gott, das Weise (σοφόν) zur Erkenntniss, d. h. wir werden weise und besitzen die Theologie. Da diese göttliche Seite ihrer Natur nach das herrschende Element ist, so werden wir, wie Plato sagt, Herrscher (ἄρχοντες), auch wenn die Gesellschaft in ihrer Rohheit und Blindheit uns diesen Platz nicht einräume. Mithin sind nach Plato nur die Philosophen die wahren Herrscher und können erziehen und den Staat ordnen. Sie mischen nämlich die rein ausgeschiedenen Ideen wieder und durchdringen das Erfahrungsmaterial in dialektischer Verknüpfung und durch Kunst, Erziehung, Unterricht und Staatsverwaltung. Wer aber wie Aristoteles seinen Gott oder wie heutige Exegeten*) jetzt wieder thun, die Principien oder die individuellen Seelen für sich als transscendent absondern wollte, den warnt Plato mit dem Beispiel des Anaxagoras, der die Vernunft (νοῦς) zwar richtig in der Welt erkannt habe, aber weil er ihn nicht als Seele verstanden, sondern rein abgeschieden habe, die Welt unbeseelt als todten Körper hinstelle und daher eine materialistische und mechanistische und atheistische Lehre vortrage.**) Ich denke, dass diese Nachweisungen genügen, um selbst im Phädon den mit den „Gesetzen" übereinstimmenden monistischen Sinn der Platonischen Lehre zu merken oder vielmehr mit Händen zu greifen.

---

*) Z. B. leider auch Chiappelli, vergl. oben S. 236.

**) Vergl. oben S. 211.

Schwierigkeit der Auslegung Plato's im Allgemeinen und des Phädon im Besondern.

Der Grund, wesshalb man den Phädon so leicht missversteht, liegt in der Eigenthümlichkeit des Platonischen Stils. Plato schreibt immer, wie auch Heinrich von Stein treffend bemerkt hat, in der Art, wie der Apollo in Delphi spricht, d. h. andeutend, und man muss selbst denken und von sich aus etwas hinzuthun, um die bloss angedeuteten Beziehungspunkte zu verknüpfen.*) Darum ist Plato so überaus anregend; denn ein Leser, der bloss das Gelesene wiederholt, hat nichts verstanden. Darum legt Plato auch keinen Werth auf strenge Terminologie, sondern drückt sich bald so, bald so aus und jeder Mythus kommt ihm wie gerufen, wenn er darin seinen Gedanken wie an einem anschaulichen Beispiele aufzeigen kann. Findet ein Mythus aber Glauben und ist kräftig zur Ueberredung der Menge, so ist ein solcher für Plato von der grössten Wichtigkeit. Hält er ihn für falsch, so zerschlägt und schändet er ihn dermassen, dass jeder sich schämen müsste, in Zukunft noch dergleichen zu glauben und zu achten, wie uns dies z. B. die Kritik der Theologie (im „Staate") deutlich zeigt; stimmt der Mythus aber mit der Platonischen Lehre in den Punkten, die von Wichtigkeit sind, überein, so weiss Plato ihn nicht genug zu empfehlen und zu verherrlichen. So ist es nun mit der Unsterblichkeitslehre. Was daran verwerflich ist, z. B. der ewige Rausch und Liebesgenuss in der Unterwelt, das macht Plato verächtlich; was daran unsinnig, aber unschädlich ist, z. B. das Wiedersehen der Bekannten und der individuelle Verkehr der Gestorbenen, das lässt er bloss als etwas Unsicheres dahin gestellt sein; das Wichtige aber, dass die Guten zu den Göttern oder zu dem Göttlichen kommen, das lobt er als herrlichen Glauben. Darin besteht nun die Platonische Orthodoxie, dass man solche Meinungen und Ueberzeugungen hat, die von dem Dialektiker, der allein alles beurtheilen und anerkennen oder verwerfen kann, gelobt und gebilligt werden. Lächerlich aber wäre es, wollte man Plato selbst dem Glauben, diesem blinden Führer**) übergeben. Plato ist der Dialektiker, der alle Vor-

---

*) Dies hat Schleiermacher in seiner Einleitung zur Uebers. der Plat. Dialoge, I, S. 20, sehr schön und einsichtig erklärt.

**) Staat p. 506 C *οὐκ ᾔσθησαι τὰς ἄνευ ἐπιστήμης δόξας, ὡς πᾶσαι αἰσχραί; ὧν αἱ βέλτισται τυφλαί· ἢ δοκοῦσί τί σοι τυφλῶν διαφέρειν*

aussetzungen aufhebt und voraussetzungslos*) philosophirt. Der Glaube ist für's Volk und für dieses schreibt er Gesetze und ordnet er an, was es glauben soll. Man höre also endlich auf, mit solchen Kindereien dem Plato nahe zu kommen, damit er uns nicht auch zurufe, es sei die Bildungsstufe eines Sclaven, seine Ueberzeugung nicht wissenschaftlich mit Gründen darlegen zu können.

Exemplification: Die Unsterblichkeitslehre im Phädon.

Für unschädlich also hält es Plato, die Gestorbenen mit Individualität zu bekleiden, ebenso wie er auch die Pluralität der Götter überall stehen lässt und sie selbst ganz nach Belieben in seinen Gebeten künstlerisch spielend verwendet. Wer daraus aber Platonische Lehrsätze machen wollte, der thäte besser Dichter zu lesen, statt sich mit Philosophen die Zeit zu verderben. Wie gleichgültig Plato gegen die exacte Terminologie ist, das sieht man auch z. B. im Phädon, wo er den Simmias mit seiner Thebanischen Harmonie widerlegt. Dieser Pythagoreer fasste die Seele als Product, als Harmonie des Leibes, eine Lehrmeinung, die Plato überall auf das Heftigste bekämpft, weil sie das Aeltere (*πρεσβύτερον*) zum Jüngeren und Späteren macht und dadurch die Ehre dem Ehrwürdigen nimmt. Die Seele ist Princip, nicht Resultat; darum kann sie nicht in's Nichts verschwinden und als bloss Gewordenes sich wieder auflösen, sondern sie bleibt ewig, weil sie als Princip nicht geworden ist. Er zeigt nun ihre Selbständigkeit durch Erinnerung an den Gegensatz, den wir kennen, da die Seele ja den Begierden widersteht und ihnen befiehlt. Ein Unkundiger könnte nun schliessen, dass die Seele hier dem Leibe und den Begierden und dem Zorn, kurz allem, was nicht Intellect ist, entgegengesetzt werde und der Mensch also dualistisch aus zwei Menschen bestehe. Diese Annahme ist ein für das sittliche Leben unschädlicher Wahn und Kinder und Volk mögen das glauben. Plato aber war nicht so einfältig. Er weiss, dass die Begierden nur der Seele selbst angehören und dass die Thiere, die keine Vernunft besitzen, doch der Seele nicht entbehren, sondern grade durch die Seele

---

ὁδὸν ὀρθῶς πορευομένων οἱ ἄνευ νοῦ ἀληθές τι δοξάζοντες; Οὐδέν, ἔφη. Die Wahrheit also leugnet er nicht bei solchen Meinungen, aber er nennt sie blind und dunkel (*σκότια*).

*) Staat p. 510 B *ἐπ' ἀρχὴν ἀνυπόθετον ἐξ ὑποθέσεως ἰοῦσα καὶ ἄνευ ὧνπερ ἐκεῖνο εἰκόνων αὐτοῖς εἴδεσι δι' αὐτῶν τὴν μέθοδον ποιουμένη.*

Begierden haben. Also muss der philosophische Leser etwas hinzuthun durch eigenes, von Plato sonst schon gebildetes Denken und muss zur Erklärung bemerken, dass es sich hier um einen Gegensatz in der Seele selbst handelt und dass die göttliche Seite derselben, die sonst Weisheit (φρόνησις) heisst*) und die Ideen erkennt, herrschend auftritt ihrer Natur gemäss gegen die sterbliche Seite. Diese sterbliche Seite verschwindet aber mit Auflösung des Individuums und darum musste Plato hier, um für die Orthodoxie die Unsterblichkeit zu retten, die Seele in die göttliche Seite setzen, welche das identische und ewige Sein enthält. Denn nach dem Tode ist ja das mütterliche Princip durch Nichts (μὴ ὄν) auszudrücken; das väterliche Princip aber bleibt ewig was es ist. Dies letztere ist also für die Unsterblichkeitslehre allein zu brauchen. Da dieser Glaube nun durch den Dialog empfohlen und gekräftigt werden soll, so musste der Philosoph hier diese erlaubte Vertauschung vornehmen. Die Täuschung ist auch kaum eine absichtliche und bewusste, sondern macht sich von selbst durch den Zweck des Dialogs, indem bloss die eine Seite, auf die es ankommt, stärker betont wird, so dass die Andeutung des richtigeren und umfassenderen Zusammenhangs von dem populären Leser übergangen wird.**) Mithin möchten nur die zu Beherrschenden zu ihrem Nutzen getäuscht werden, während der Herrscher und die ihn verstehen können, seinen Andeutungen folgend sich in dialektischer Erkenntniss an den ganzen Zusammenhang erinnern und die Seele als das Aelteste in der Welt, als das Princip fassen, in welchem die Ideenwelt oder der Gott der positive Inhalt ist und bleibt.

Man könnte nun auf den allgemeinen Begriff der Entwickelung gestützt behaupten wollen, Plato sei im Phädon über die Rolle der Seele noch nicht klar gewesen und habe sie noch mit dem idealen Factor verwechselt und aus dieser Unreife und Confusion stamme die Unsterblichkeitslehre, die freilich mit seinem späteren Begriffe von der Seele nicht mehr vereinbar sei.

---

*) Phaed. p. 94 B *ψυχήν, ἄλλως τε καὶ φρόνιμον.*

**) Plato sagt nicht einmal etwas Falsches und Einseitiges, sondern betont nur stärker, was zum Beweise nöthig ist. Darum heisst es bloss p. 80 A *ὅμοιον τῷ θείῳ.* — *ἡ μὲν ψυχὴ τῷ θείῳ ἔοικεν* B *ἢ ἐγγύς τι τούτου.* Und so überall, z. B. 79 C *ὁμοιότερον.*

Dies könnten wir sicher zugeben unter zwei Bedingungen; erstens, wenn der Phädon gleich nach dem Tode des Sokrates geschrieben wäre als erster Dialog nnd erste Quelle über Platonische Gedanken; zweitens, wenn man vorher den Phädon in usum Delphini nmarbeitete, ihn castrirte und die männlichen Nerven dialektischer Kraft, die uns überall an das System erinnern, ausschnitte. Da es nun aber recht schwer ist durchzusetzen und zu lehren, der Phädon sei der unreifste Dialog, und wir vielmehr wissen, dass der Phädon später als der Staat verfasst ist, so schwindet die Möglichkeit, uns auf die Unklarheit und Unreife Plato's zu stützen, um die im Platonischen System undenkbare individuelle Unsterblichkeit zu retten. Anch das Ausschneiden der dialektischen Elemente im Phädon ist nicht ausführbar. Wir müssen uns desshalb an die Vorschriften des „Staats“ erinnern über die Orthodoxie, über das, was die Beherrschten glauben sollen und wiefern und wieweit die Täuschung von Seiten der Herrscher erlaubt sei. Im Phädon selbst aber werden wir dann nachlesen, dass Plato nicht mit zu den bloss Glaubenden gehörte, sondern das Wesen der Seele schon kannte. Denn er giebt deutlich an (p. 106 D), dass zur Seele nicht bloss der Leib gehört, mit dem vereinigt sie ein lebendiges Wesen (*ζῷον*) ist, sondern dass sie auch in sich den andern Factor, den Gott oder das Leben hat, den sie zur Mischung mitbringt.*) Dieser bleibt mit seinem positiven unsterblichen Wesensinhalte gesichert vor dem Tode zurück, wenn die individuelle Erscheinung zerfliesst. Wenn Zeller aber das Individuelle mit in den Hades schleppen will, so kommt er dem Wunsche der nichtphilosophischen Leser des Phädon liebenswürdig entgegen, ist aber leider nicht eben so frenndlich gegen die Philosophen, die ihn fragen, mit welchen Mitteln er das individuell Werdende ungeworden machen könnte. Denn wenn er etliche erst der Auslegung bedürftige, in den Mythus verflochtene Sätzchen Plato's anführt, so werden die Philosophen lächeln über solche Mechanik. Begriffe sind

*) Phaed. p. 105 C *ᾧ ἂν τί ἐγγένηται σώματι, ζῶν ἔσται; Ὧι ἂν ψυχή. — Ἡ ψυχὴ ἄρα ὅ τι ἂν αὐτὴ κατάσχῃ, ἀεὶ ἥκει ἐπ' ἐκεῖνο φέρουσα ζωήν; —* Dies Leben nennt er dann wie sonst gewöhnlich den Gott. P. 106 D *ὁ δὲ θεὸς καὶ αὐτὸ τὸ τῆς ζωῆς εἶδος καὶ εἴ τι ἄλλο ἀθάνατόν ἐστι κτλ.* Sapienti sat! Das *ξυνδεῖν* und *ξυνέχειν* (p. 99 C) und die *μέθεξις* und *παρουσία* (100 C) bezeugen, dass im Phädon der Platonismus bekannt ist!



erforderlich, reines Denken, wie es Plato im Phädon zur Vernünftigkeit und Besonnenheit fordert! Alles andre ist blosse Meinung und sterblicher Plunder. Und die Begriffe müssen aus dem Phädon selbst bezogen werden, aus seiner Philosophie des Werdens. Durch die Parusie der Zweiheit ist 1 + 1 zwei, nicht durch Addition.*) Durch die Parusie wessen ist nun die individuelle Seele unsterblich? Die Seele des Sokrates (als *ἰδίως ποιός* nach stoischer Terminologie) offenbar nur durch eine unsterbliche Socratitas. Diese zeige man mir im Phädon!

Kritik des Platonischen Systems.

Wir gehen nun zurück zu der Anfangs gestellten Frage, ob wir uns nicht auch zur Platonischen Lehre bekennen sollen. Daran fehlt viel. Ich will meine Gründe, die ich schon hier und da in früheren Schriften angezeigt habe, kurz zusammenstellen.

Zuerst und vor Allem sei gesagt, dass Plato in seinem Systeme keine Mittel besitzt, um eine individuelle Existenz abzuleiten. Die Materie ist ihm das Nichtseiende, das alles Aufnehmende, das in alle Formen umzuschmelzende Gold, also ein Allgemeines; die Form oder Idee andererseits ist durch ihre Identität ebenso allgemein. Welche Form soll nun im Stoffe ausgeprägt werden? Welches Princip macht aus dem Allgemeinen jetzt und hier ein Dieses? Plato hat an diese Frage nicht einmal gedacht, geschweige denn ein Princip dafür gefunden. Warum aber kam er nicht darauf? Sehr einfach, weil er von der Erfahrung ausging. Die Dinge in ihrer individuellen Mannigfaltigkeit waren ihm gegeben. Seine Aufgabe war nur, das Wesen der Dinge oder das Allgemeine zu finden. So konnte er nur auf die Idee und das stoffartige Nichts kommen. Nirgends aber sucht Plato die Individuität. Diese nennt er schlechtweg überall das Viele (*πολλά*). Das ist ihm durch die Sinne gegeben und davon braucht er, wie er glaubt, keine Ableitung. Mithin begründete er nur den Idealismus, eine wackere Weltansicht, die bei Weitem die entgegengesetzte, den Materialismus, an Fülle der Erkenntniss und Kraft des Begriffs übertrifft.

---

*) Phaedon p. 101 B *Τί δέ; ἑνὶ ἑνὸς προστεθέντος τὴν πρόσθεσιν αἰτίαν εἶναι τοῦ δύο γενέσθαι — — οὐκ εὐλαβοῖο ἂν λέγειν; καὶ μέγα ἂν βοῴης ὅτι οὐκ οἶσθα ἄλλως πως ἕκαστον γιγνόμενον ἢ μετασχὸν τῆς ἰδίας οὐσίας ἑκάστου οὗ ἂν μετάσχῃ κ. τ. λ.*

Darum wird ihm nun die ganze Welt zu der schönsten Form, die in ewiger Identität ungeworden und unvergänglich dasteht und ihre Existenz und Wirklichkeit in immer fliessenden Trägern dieser Form besitzt. Die Platonische Welt ist ein Regenbogen, der fest in der Luft steht, dessen Farbe und Form aber von den in jedem Augenblick wechselnden kommenden und fallenden Tropfen getragen wird. Das Wesen dieser Tropfen ist die Form und Qualität, die sie haben (ἕξις und μετέχειν); ihre Realität aber ist wesentlich Nichts, da sie entstehen und vergehen, also aus dem Nichts kommen und in's Nichts übergehen; sie sind nur, sofern sie werden, d. h. Antheil gewinnen an der Form und Qualität. So ist die Welt ein immer lebendiges Wesen und zu diesem Leben gehört ausser dem Lebensinhalte, der Idee, auch der beständige Wechsel, das eingeborene Nichts. — Dieser Platonische Idealismus ist angenommen von Spinoza, Schleiermacher und Hegel.*)

Daraus folgt für die Naturphilosophie einerseits die Unerforschlichkeit der Materie, andererseits die Vernachlässigung der Begriffe Raum und Zeit, deren Wesen nirgends von Plato erklärt wird, endlich die Behauptung von der Ewigkeit des Menschengeschlechts und aller Speciesformen der irdischen und himmlischen Welt, welche letztere sogar individuell unsterbliche Existenzen haben muss um der Erhaltung des Ganzen willen, weil die Sonne, wenn sie verlöschte, das Ganze zu Grunde richten würde.

Daraus folgt für die Ethik einerseits die ideale Richtung, indem jeder Einzelne nur so viel Existenz und Werth hat, als es ihm gelingt, von dem Lebensinhalte der Idee in sich aufzunehmen und sich zu vergöttlichen durch Theilnahme an dem göttlichen Princip der Idee, andererseits die Verachtung der Vielen und des Individuellen überhaupt, da der Einzelne ganz gleichgültig ist und die Mutter immer neue Existenzen an die Stelle der zu Grunde gegangenen gebiert. Keiner gehört daher sich selbst; jeder nur dem

---

*) Ich sehe, dass Lotze in seiner neuen Metaphysik, die ein glänzendes Denkmal speculativen Genies und ein reiches Bergwerk von Gedanken ist, auch wie Plato das Nichts in die Welt aufnimmt oder aufzunehmen scheint. Da ich diese Auffassung nicht theilen kann, so glaube ich, dass er noch sein letztes Wort nicht gesprochen hat, sondern in der angekündigten Religionsphilosophie den täuschenden Schein auflösen wird.

Staate, dem Ganzen. Es ist aber interessant zu sehen, wie Plato trotz der Schlechtigkeit der gegebenen Staaten, in denen er keinen entscheidenden Erfolg als Berather eines philosophisch gebildeten Fürsten oder dominirenden Staatsmanns errang und von deren praktischer Politik er sich schliesslich zurückzog, doch sein Princip festhielt, während man hätte erwarten können, er würde vielleicht, durch die Wirklichkeit belehrt, den absoluten Werth des Individuums dem verdorbenen Staate gegenüber erkannt haben. Nein, treu seiner Weltansicht, verlangt er, die höchste Lebensthätigkeit des gottähnlichen Individuums solle durch Erziehung und Unterricht sich hingeben an das Ganze und die Philosophen sollten herrschen und von ihrer schöneren Beschäftignng ablassen nm der Erhaltung des Ganzen willen. Dass der Einzelne in sich seinen Lebenszweck sähe und denselben für sich in einem jenseitigen Dasein erreichte, diese nnächte Vorstellung konnten nur Meinende, nicht Philosophirende bei Plato finden. Der eigene Lebenszweck ist vielmehr bei Plato auf die Gesellschaft, auf das Ganze bezogen und wie die Natur des Einzelnen durch Aufsicht der Gesellschaft bei der Zeugung gut gezüchtet wird, so verdankt er auch seinen Werth der Erziehung und dem Unterricht und kann seine erworbene Tugend nur durch Wirken für die Gesellschaft geltend machen. Die Vollendung der Tugend ist Gerechtigkeit nnd die Idee des Guten ist die Selbsterhaltung des Ganzen in lebendiger Harmonie aller massvoll begrenzten Thätigkeiten.

Wesshalb wir also nicht Plato's Anhänger sein können, das ist leicht zu sagen. Weil er das Wesen der Materie nicht versteht, weil er Raum und Zeit nicht versteht, weil er die Individuität nicht versteht, weil seine Welt auf das Nichts aufgebaut ist, weil er eine Erhaltung des Alls träumt, während alle individuellen Träger der Idee im Flusse versinken. Der Idealismus ist mit dem Nichts vermählt; er leidet an der gallopirenden Schwindsucht. Plato hat kein reales Princip und musste daher das Nichts realisiren, was die contradictio in adjecto ist. Es fehlt ihm das Princip des Individuums. Er verwarf mit Recht den bänrischen Atomismus Demokrits; aber er fand nicht wie Leibniz den Sinn der Atome in den Monaden. Darum müssen wir eine höhere Weltansicht fassen, welche das Fliessen der Welt anders erklärt und die Lebendigkeit der eleatischen Idee nicht dadurch erkauft, dass sie heraklitisch ihre Sache anf Nichts stellt.

Dass wir aber nicht den Stagiriten, den abirrenden Schüler Plato's zum Meister wählen, das braucht kaum noch gesagt zu werden. Alles Gute, was dieser hat, findet sich in grösserem, speculativem Zusammenhange bei Plato; was aber bei Plato nicht zu finden ist, das sind durch richtige Bedenken eingeleitete, aber wegen speculativer Schwäche verstümmelte Geburten. So wollte Aristoteles mit Recht einen Gott als thätiges Princip aller Dinge mit einer fest bleibenden Unterlage; doch siehe da, es wurde ein Monstrum daraus, das Denken des Denkens, die ewige Langeweile eines Individuums, das von der Welt und allem Sinnen und Fühlen und Wollen abgeschieden ist und nur die abstractesten Begriffe der Metaphysik immerzu denkt und so armselig ist, nicht einmal Langeweile zu fühlen und seine Ueberflüssigkeit für die Welt zu bemerken. Ebenso wenig, wie Aristoteles in der Theologie etwas Brauchbares geleistet hat, bietet er auch für die Erkenntniss der Natur; denn er betont zwar stärker die individuelle Existenz, aber diese ist ihm nicht ein Princip der Individuität, die Monas, sondern das individuelle aus Form und Materie gemischte Ding, dieses Pferd, dieser Mensch. Er möchte nur genauer zeigen, wie Kallias' wirksame Seele aus der allgemeinen Materie eine neue individuelle Erscheinung herausarbeitet und den Koriskos fabricirt. Die Materie aber bleibt ebenso unklar und mit dem wunderlichen reellen Nichts ausstaffirt wie bei Plato und die sogenannten Substanzen, d. h. die modi Spinoza's, die sinnenfälligen Erscheinungen fliessen dahin wie bei Plato. Dass er zum Ersatz die Sterne zu göttlichen Personen erhebt und so den populären Polytheismus wissenschaftlich deducirt, können wir seinem Conto nicht gutschreiben, sondern werden es ebenfalls in das Debet tragen. Doch es genüge dieser Excurs und wir wenden uns wieder unserer Aufgabe zu.

Fünftes Capitel.

Fehde über den Begriff der Tapferkeit.

Ich glaube nicht nöthig zu haben, auf den Gewinn hinzuweisen, der uns durch die Erkennung der Priorität der Nikomachien vor den „Gesetzen“ erwächst. Die grosse Fruchtbarkeit dieses Gesichtspunktes will ich nur an einem Beispiele zeigen, deren man auf Schritt und Tritt viele in den Gesetzen finden kann. Ich meine nämlich die Auslegung solcher Stellen, an denen man keine auffallenden Zeichen der Polemik bemerkt und an denen man desshalb arglos vorübergegangen wäre, die aber, wenn unser Auge geschärft ist, durch den neu gewonnenen Gesichtspunkt, uns viel zu sagen und zu lehren haben über die Stellung, die Plato seinem jungen Nebenbuhler gegenüber einnahm und in welcher Weise Plato trotz der erfahrenen Kritik die Gültigkeit seiner alten Lehrsätze behauptete. Ich würde nun die jetzt vorzulegende Stelle gar nicht erwähnt haben, wenn damit etwas bewiesen werden sollte, weil sie für sich genommen ganz kraftlos ist und Niemanden überreden kann. Sie soll mir aber gar nicht als Indicium dienen, sondern nur als Corollar, weil ihre Erklärung aus dem schon geleisteten Beweise folgt und nur unter Voraussetzung der früheren Beweise ihrerseits auch einige erfreuliche Reflexlichter auf die beiden Philosophen und das Verhältniss ihrer Dogmen wirft und insofern als Beispiel für die vielen Belehrungen dienen kann, die wir mit Recht von der weiteren Arbeit auf diesem Felde erwarten dürfen.



§ 1. Die Aristotelische Kritik des Begriffs der Tapferkeit bei Plato.

Distinction zwisch. Handeln (πράττειν) und Schaffen (ποιεῖν).

Aristoteles hatte in den Nikomachien den Begriff der Tapferkeit, der bei Plato zunächst das Verhältniss des Zorns (θυμός) zur Vernunft und zu den Begierden betrifft, ganz veräusserlicht, indem er diese inneren Beziehungen als Metapher auffasste und die Tapferkeit nur auf die Gefahren und zwar besonders auf den Tod im Krieg nach dem Sprachgebrauch beziehen wollte. Daraus folgte nun nothwendig eine Verwirrung der Begriffe; denn es wurden nun die äusserlichen Thätigkeiten zu Handlungen im ethischen Sinne. Handelt (πράττει) der Krieger oder schafft (ποιεῖ) er etwas, wenn er kämpft? Aristoteles war genöthigt, die äusserlichen Hantierungen, in denen ein sittlicher Entschluss ausgeführt wird, als Handlungen (πράξεις) aufzufassen im Gegensatz zu den handwerksmässigen und künstlerischen Thätigkeiten (ποιήσεις). Darum rechnet er die Werke der Tapferkeit zum Leben (βίος) und zur Ethik und praktischen Weisheit (φρόνησις) und stellt sie in Gegensatz zu dem Thun der Kunst (τέχνη). Das Ziel der Kunst ist ein Werk und wird nach dem sachlichen Gelingen belobt oder getadelt; das Ziel der Handlung aber ist die Handlung selbst, eine Thätigkeit, die in sich Werth hat. Ich habe schon früher*) gezeigt, welche arge Verwirrung darin liegt, dass nun zwei Arten von äusseren Bewegungen unterschieden werden, eine Art von ethischem Charakter, die andre von künstlerischer Natur, als wenn das Ethische hinaus spazieren könnte in äussere Bewegungen. Aristoteles ist hier der Sprache zur Beute geworden und hat dabei die philosophische Kraft des Begriffs verloren. Wir werden bald sehen, was Plato darüber bemerkt, und ich will nur noch vorher zeigen, wie Aristoteles sich zu seinem Lehrer stellt.

Aristoteles verwirft das Wissen und den Zorn als die constituirenden Merkmale der Tapferkeit.

Alle Bestimmungen über die Tapferkeit hat er natürlich von Plato entlehnt, aber durch die populäre Anlehnung an den Sprachgebrauch glaubt er sich vor diesem vortheilhaft auszuzeichnen. Desshalb tadelt er den Plato, weil sein Sokrates die Tapferkeit auf Wissenschaft und Erfahrung zurückgeführt

*) Vergl. meine Neuen Stud. z. Gesch. der Begr., III, S. 326 ff.

habe;*) er kümmert sich aber so wenig um Gerechtigkeit, dass er den Plato auch ebenso wieder angreift, weil er die Tapferkeit auf den Zorn (*θυμός*) zurückgeführt und die zornigen Naturen (*θυμοειδεῖς*) für tapfer erklärt habe. Er sagt mit Malice, so könnten auch die Esel tapfer sein, wenn sie hungerten; denn von Schmerz und Zorn erregt, ständen sie ja trotz der Prügel nicht davon ab zu fressen.

Mühseligkeit der tapferen Handlungen.

Endlich zeigt Aristoteles, dass die Tapferkeit eine mühselige und schmerzliche Tugend sei**) und nur durch ihr Ziel das erfreuende habe. Der Tapfere erdulde aber Wunden und Tod und es könnten nicht in allen Tugenden die Thätigkeiten erfreulich sein.

§ 2. Plato's Replik.

Wenn wir nun die früher geschriebenen Bücher der Gesetze vergleichen, so finden wir, dass Plato dort ohne jede merkliche polemische Tendenz wieder seine frühere Lehre vorträgt und z. B. p. 731 B zeigt, dass ohne Zorn (*θυμός*) das Böse nicht getadelt und abgewehrt werden könnte, 734 C, dass die Tapferen angenehmer lebten als die Feigen, 831 E, dass die Tapferkeit auf einer natürlichen Eigenschaft beruhe, die, wenn eine unglückliche Erziehung hinzukomme, solche Naturen zu Tempelräubern, Tyrannen und Seeräubern u. s. w. mache. Alles dies hat Plato schon früher gelehrt und selbst 734 C ist gar keine Polemik gegen das unangenehme und mühselige Handeln (*ἐπίλυπον*) des Aristotelischen Tapfern zu bemerken.

Die Strategen und Krieger sind Handwerker.

Dagegen werden wir stutzig, wenn Plato im elften Buche die kriegerischen Handlungen mit dem Handwerk zusammenstellt.***) Das ist entschieden gegen des Aristoteles Auffassung gerichtet, der nach seinen Definitionen die Oekonomik, Strategik und Rhetorik als praktische Wissenschaften oder Kräfte unter die Politik

*) Dieser Sokrates ist nicht der Xenophonteische, weil Memor. IV, 6, 10 seqq. das von Aristoteles Bekämpfte nicht im Mindesten klar heraustritt und mit Aristoteles durchaus übereinstimmen könnte. Ramsauer lässt die Frage unentschieden.

**) Eth. Nicom., III, 12 *διὸ καὶ ἐπίλυπον ἡ ἀνδρεία.*

***) Legg. *ια′* p. 920 E *τέχναισιν ἑτέραις ἀμυντηρίοις.*

stellte*) und sie streng unterschied von den poiëtischen Wissenschaften oder Künsten, weil die Kunst nur die Sphäre des Machens (*ποιεῖν*) umfasst, jene Kräfte sich aber auf Handlungen beziehen und zur Sphäre des menschlichen Gutes (*τἀνθρώπινον ἀγαθόν*) gehören. Die Kunst hat nur mit dem Machen zu thun oder dem Schaffen**) und es ist wohl anzunehmen, dass die exoterischen Schriften, auf die er sich bei diesen Unterscheidungen beruft, die drei Bücher über die Distinctionen***) sind. Die Kunst liefere Werke (*ἔργα*), die politischen Thätigkeiten aber Handlungen (*πράξεις*). Wenn wir diese falsche, aber mit so grosser Energie in den Nikomachien ausgesprochene Unterscheidung im Gedächtnisse haben und sonst schon wissen, dass Plato auf die Nikomachien Rücksicht nimmt, so dürfen wir eine Absicht darin sehen, dass Plato, wie er sagt, nebenbei (*ὡς ἐν παρέργῳ*) auf die Kriegshandwerker, die unsere Sicherheit beschaffen, eingeht, auf die Feldherren und alle die Techniker, die sich hiermit zu thun machen, und von ihnen sagt, er dürfe ihrer hier erwähnen, weil er ja überhaupt (*τὸ παράπαν*) von den Handwerkern (*δημιουργῶν*) spreche und diese doch gleich jenen auch als eine andre Art von Handwerkern zu betrachten seien. Sie hätten ein vom Staate befohlenes Werk (*ἔργον*) zu thun und könnten es schön ausarbeiten (*καλῶς ἐξεργάσηται*) und dann als Lohn die Ehre dafür empfangen, welche für Kriegsmänner der Lohn sei.****) Ich weiss nun wohl und habe es auch schon oben gesagt, dass hier nirgends eine Indication für literarische Polemik vorliegt; dennoch möchte ich meinen, dass dieses Parergon Platon's erst sein Salz bekäme, wenn er so wie wir dabei an Aristoteles gedacht hätte, dessen

---

*) Eth. Nicom., I, 1 *Ὁρῶμεν δὲ καὶ τὰς ἐντιμοτάτας τῶν δυνάμεων ὑπὸ ταύτην* (sc. *τὴν πολιτικήν*) *οὔσας, οἷον στρατηγικήν, οἰκονομικήν, ῥητορικήν. Χρωμένης δὲ ταύτης* (*τῆς πολιτικῆς*) *ταῖς λοιπαῖς πρακτικαῖς τῶν ἐπιστημῶν ἔτι δὲ νομοθετούσης τί δεῖ πράττειν* (nicht *ποιεῖν*) *κ. τ. λ.*

**) Eth. Nicom., VI, 4 *πιστεύομεν δὲ περὶ αὐτῶν καὶ τοῖς ἐξωτερικοῖς λόγοις. — — ἀνάγκη τὴν τέχνην ποιήσεως ἀλλ' οὐ πράξεως εἶναι.*

***) Diog. Laert. V, 43 *Διορισμῶν α', β', γ'.*

****) Legg. *ια'* p. 921 D *ὡς δὲ ἐν παρέργῳ περὶ τῶν κατὰ πόλεμον δημιουργῶν ὄντων σωτηρίας, στρατηγῶν τε καὶ ὅσοι περὶ ταῦτα τεχνικοί, δίκαιον εἰπεῖν, ὅτι τὸ παράπαν ἐμνήσθημεν δημιουργῶν, ὡς τούτοις αὖ καθάπερ ἐκείνοις οἷον ἑτέροις οὖσι δημιουργοῖς, ἐάν τις ἄρα καὶ τούτων ἀνελόμενος δημόσιον ἔργον κ. τ. λ.*

Distinctionen durch diese nachdrückliche Rubricirung der Strategik und Polemik unter das Handwerk und durch Hervorhebung des tertium comparationis, des Werkes, des Lohnes und der Arbeit über den Haufen geworfen werden.

Verschiedenheit von Wissen (φρόνησις) und Tapferkeit. Divisionsprincip in der Naturbasis (θυμός).

Wir werden desshalb wohl Recht haben, den Grund für diese Unmerklichkeit der Polemik in einer gewissen Verachtung zu sehen, die Plato der angeblichen Weisheit des Aristoteles gegenüber an den Tag legt. „Ein Sclav weiss über so etwas nicht Rechenschaft zu geben“, hatte er bitter gesagt, wie wir sahen,*) und er verhehlte also seine Geringschätzung nicht. Dass er aber durch die Abhandlung des Aristoteles über die Tapferkeit auch nicht umgestimmt wurde und seine vorher erwähnten Lehren nicht zurückzog, das sehen wir im zwölften Buche, wo er den Aristoteles tadelt, dass er die Einheit der Tugenden nicht verstanden hätte.**) „Ich will den Grund angeben, sagt er, wesshalb Tapferkeit und Weisheit verschieden sind. Die Tapferkeit bezieht sich auf die Furcht, wesshalb auch die Thiere an der Tapferkeit theilhaben und die Gemüther ganz kleiner Kinder; denn ohne Ueberlegung und von Natur entsteht eine tapfere Seele.“ Plato zeigt also, dass er wohl wisse, wesshalb Tapferkeit nicht Wissenschaft sei und dass ihn der Aristotelische Angriff auf den Sokrates nicht treffe; er zeigt auch, dass er sich vor dem hungrigen Esel des Aristoteles nicht fürchte; denn er behauptet nachdrücklich wieder, dass grade, weil die Tapferkeit nicht aus Ueberlegung stammt, auch die Thiere und kleinen Kinder eine tapfere Seele haben können. Den Aristoteles aber erinnert er daran, dass die Zerlegung der einen Tugend in mehrere grade auf einer Naturbasis, auf einer natürlichen Beschaffenheit des Gemüthes beruht. Aristoteles hatte bei seinem langen Discurs über die Tapferkeit das Wesentliche doch eigentlich nicht gesagt; denn was ist die Mitte zwischen Zuversicht und Furcht? Die Ueberlegung oder die richtige praktische Einsicht soll dies sagen. Recht gut; aber

*) Vergl. oben S. 207.

**) Legg. ιβ΄ p. 963 E ἐρῶ γάρ σοι τὴν αἰτίαν, ὅτι τὸ μέν ἐστι περὶ φόβον, οὗ καὶ τὰ θηρία μετέχει τῆς ἀνδρείας καὶ τά γε τῶν παίδων ἤθη τῶν πάνυ νέων. ἄνευ δὲ αὖ λόγου καὶ φύσει γίγνεται ἀνδρεία ψυχή. ἄνευ δὲ αὖ λόγου ψυχὴ φρόνιμός τε καὶ νοῦν ἔχουσα οὔτ' ἐγένετο πώποτε οὔτ' ἔστιν οὐδ' αὖθίς ποτε γενήσεται, ὡς ὄντος ἑτέρου.

woher kommt nun die nöthige Zuversicht, das zu thun, was die Einsicht für das Schöne erklärt? Das sagt Aristoteles nicht und mithin giebt er doch nur eine formale Bestimmung und wir müssen das Wesentliche aus Plato hinzunehmen, denn wenn das Muthige (*θυμοειδές*) nicht in der Seele wohnt und der Einsicht zu Hilfe kommt, so entsteht keine tapfere Handlung. Darum hat Plato Recht und behält Recht, dass die Tapferkeit als eine besondere Tugend nur durch Beziehung auf ein besonderes im Gemüthe liegendes Element verstanden werden kann und dass dies Element von Natur (*φύσει*) gegeben sein muss. Wir bedürfen zur Tapferkeit nicht ein Bischen Zuversicht und ein Bischen Furcht, sondern diese künstlich construirte Mitte trifft den Grund der Sache nicht; wir bedürfen eine positive Kraft, den edlen Zorn und Muth,*) und werden ihn dämpfen durch Vernunft. Diese Vernunft oder Einsicht oder Wissenschaft ist aber erforderlich zur Leitung der Handlungen, damit nicht tollkühne und sinnlose Unternehmungen als Ziel gesetzt werden. Mithin gehört eine solche Wissenschaft oder feste Ueberzeugung oder Einsicht zur Tapferkeit und das Aristotelische Raisonnement, womit er den Sokrates widerlegen wollte, fällt hin. Die Vernunft behält die Führerschaft (*ἡγεμονικόν*); sie bedarf aber ausser dem Wissen noch die positive, von der Natur gegebene, edle (*γενναῖος*) und muthige (*θυμοειδής*) Seele. So zerstört Plato mit wenig Worten das Aristotelische Gebäude. Alles dieses aber würden wir nicht verstehen, wenn wir nicht immer als Leitstern der Exegese die Thatsache vor Augen hätten, dass Plato die Nikomachien gelesen hat und darauf replicirt.

*) Vergl. auch Politic. p. 306 E *τάχος καὶ σφοδρότητα καὶ ὀξύτητα διανοήσεως τε καὶ σώματος, ἔτι δὲ καὶ φωνῆς, ὅταν ἀγασθῶμεν, λέγομεν αὐτὸ ἐπαινοῦντες μιᾷ χρώμενοι προσρήσει τῇ τῆς ἀνδρείας.* Als *δεσμός* dient p. 309 C die *ἀληθὴς δόξα μετὰ βεβαιώσεως.*

Dritter Abschnitt.

Fehde des Isokrates gegen Aristoteles und Plato.

Der Panathenaikus des Isokrates.

Wenn ich überblicke, was Blass die früheren Forschungen zusammenfassend in seinem grossen Werke über die attische Beredsamkeit von dem Panathenaikus zu sagen weiss und was ich sonst noch etwa über den Isokrates und diese Rede im Besondern finden konnte: so muss ich gestehen, dass mir bisher kaum ein Anfang der Erklärung gemacht zu sein scheint. Ich will nun nicht den Anspruch erheben, hier einen Commentar dieser Rede darzubieten; glaube aber durch Mittheilung der folgenden Betrachtungen die Einleitung zu einem Commentar zu liefern und Dank zu verdienen von Seiten derer, die sich mit Isokrates und seiner Zeit beschäftigen. Mich als Philosophen interessiren allerdings hauptsächlich nur die Beziehungen der Redner zur Philosophie; da diese Rede aber, wie man sehen wird, eine Streitschrift gegen die Philosophen ist, so kann es nicht fehlen, dass die Aufhellung dieser Beziehungen auch die ganze Rede in's Licht setzen muss.

§ 1. Fehde des Isokrates gegen die Schule des Aristoteles.

Theodektes.

Es unterlag keinem Zweifel, dass der Panathenaikus von Isokrates angeknüpft war an den Verdruss, den ihm die Sophisten im Lyceum vor den grossen Panathenäen machten. So viel ich sehen kann, hat man aber bis jetzt noch nicht versucht, diese Sophisten zu bestimmen, und dies würde doch erst den Sinn der Rede erhellen können.

Nun ist selbstverständlich, dass Isokrates nicht durch das Geschwätz von irgend beliebigen unbedeutenden Leuten in solche Aufregung und Leidenschaft kommen konnte, wie er von sich erzählt (20); denn er war ja immer schon angegriffen und verleumdet worden (5). Die Aufregung war vielmehr verursacht durch ein für Isokrates wichtiges Ereigniss, durch den Abfall

seiner Schüler, die sich einem mächtigeren Lehrer zuwandten (19).*) Wer aber fiel von ihm ab? und wer war der neue und mächtigere Lehrer der Beredsamkeit? Es ist bekannt, 'dass Theodektes ein Schüler von Isokrates war**) und dass dieser bald hochberühmte Tragiker und Rhetor ein Freund und Schüler des Aristoteles wurde, dessen rhetorische Lehren er in einer eigenen Schrift darstellte. Wenn man den Schmerz des Isokrates und die von ihm selbst zur Schau gestellte Gemüthsbewegung über diesen Abfall in Betrachtung zieht, so dürfen wir wohl bei der Veranlassung dieser Rede auch zunächst an Theodektes denken.

Daraus würde aber folgen, dass der im Lyceum lehrende Sophist Niemand anders als Aristoteles gewesen sei.

Ratio temporis. Es fragt sich nun, ob nicht schon einfach die Bestimmung der Zeit der Rede diesen Vermuthungen den Abschied giebt. Aristoteles war nämlich nach einem dreijährigen Aufenthalte bei Hermeias in Atarneus nach Mitylene gereist und folgte 343, im zweiten Jahre der 109. Olympiade, dem Ruf nach Macedonien, um den königlichen Prinzen Alexander zu erziehen. In dem folgenden Jahre 342 im Hekatomböon unter Sosigenes fanden die Panathenäen statt und bald darauf muss Isokrates seine Rede begonnen haben. Es scheint also, dass Aristoteles zur Zeit der Panathenäen in Macedonien war und sich vorher in Mitylene aufhielt und dass mithin grade an ihn nicht gedacht werden darf, wenn man einen Nebenbuhler für Isokrates sucht.

Allein andererseits giebt es gar keinen Rhetor, der in jener Zeit im Stande gewesen wäre, dem Isokrates die Wage zu halten und ihm seine hervorragendsten Schüler abspenstig zu machen, ausser Aristoteles. Wir dürfen uns desshalb so leicht nicht irre machen lassen, sondern müssen zunächst an der Hypothese festhalten und nur die Forderungen überlegen, die sich daraus für die Zeitverhältnisse in dem Leben des Aristoteles ergeben würden.

„Vor den Panathenäen" kann ohne Schwierigkeit das Jahr des Pythodotus bedeuten, welches den Panathenäen voranging. Nimmt man an, dass Aristoteles erst gegen Ende des Archontats

*) Panath. 19 *ἀηδῶς τινας τῶν παρόντων διατεθῆναι πρὸς ἡμᾶς. ὡς μὲν οὖν ἐλυπήθην καὶ συνεταράχθην ἀκούσας ἀποδέξασθαί τινας τοὺς λόγους τούτους, οὐκ ἂν δυναίμην εἰπεῖν.*

**) Westermann *Βιόγραφοι*, p. 257, 95.

nach Macedonien reiste, so nähert man sich dadurch dem Panathenäenfeste bedeutend. Wenn wir nun dem Apollodor glauben, dass Aristoteles unter Eubulus nach Mitylene ging im Jahre 345/344, so bleibt uns unbenommen anzunehmen, er sei für eine kürzere Zeit nach Athen zurückgekommen und erst von Athen aus nach Macedonien berufen. Dieser Annahme steht keine Nachricht im Wege; es ist vielmehr das Natürlichste, dass Philipp den hervorragendsten Philosophen in Athen suchte und dass nach dem Tode Plato's nur auf Aristoteles die Wahl fallen konnte. Wenn Aristoteles also unter Eubulus nach Mitylene ging und unter Pythodotus nach Macedonien, so bleibt das Jahr des Archonten Lyciscus offen und Aristoteles mag immerhin ein ganzes Jahr in Mitylene gewesen sein und konnte dennoch darauf noch ein Jahr in Athen zubringen, ehe er nach Macedonien reiste. Mithin giebt es von Seiten der Zeitverhältnisse gar keine Schwierigkeit, an Aristoteles zu denken, wenn man die Sophisten im Lyceum, welche den Isokrates aufbrachten, bestimmen will.

Das Lyceum.

Betrachten wir nun die weiteren Umstände. Isokrates lehrte beim Lyceum.*) Im Lyceum aber lehrte später nach allen Berichterstattern Aristoteles. Es ist darum höchst wahrscheinlich, dass Aristoteles diesen Platz auch früher schon, als er sich von der Akademie zurückgezogen hatte, wählte, und mithin ganz natürlich, dass er nach seiner Rückkehr vom Hermias und von Mitylene sich wieder im Lyceum mit seinen Schülern niederliess. In der Wahl dieses Locals lag zugleich ein offenkundiger Protest gegen die Leistungen des Isokrates und eine Verlockung für dessen Schüler, die Weisheit des Gegners ihres Meisters einmal in der Nähe zu prüfen. Anzunehmen aber, Isokrates habe gar nicht an das wirkliche Lyceum gedacht, sondern figürlich dabei nur den Euthydem des Plato gemeint, in welchem von einigen Sophisten die Rede ist, die im Lyceum sich unterredeten, wie dies Bake will,**) das ist an den Haaren herbeigezogen; denn wie soll der vierundneunzigjährige Isokrates in Leidenschaft gerathen über Vorwürfe, die ihm vor einem halben Jahrhundert von dem seitdem verstorbenen Plato gemacht wurden.

---

*) Westermann, Vit. Isocr., p. 257, 108 *διατριβὴν δ' εἶχε πρὸς τῷ Λυκείῳ τῷ γυμνασίῳ.*

**) Bakius, Scholica Hypomnemata p. 34.

Charakteristik der Sophisten.

Wir haben bis jetzt Aeusserlichkeiten besprochen. Wir müssen desshalb untersuchen, ob die Beschreibung, welche Isokrates von den Sophisten im Lyceum macht, auf den Aristoteles und vor allen anderen am Besten auf ihn passt.

Das wichtigste Prädicat ist da zunächst dies, dass sie von sich behaupteten, Alles zu wissen.*) Diese Charakteristik kann sich nur auf die eigentlichen Philosophen beziehen. Auszuschliessen sind davon aber sofort die Platoniker, weil diese in der Akademie lehrten. Mithin bleibt uns doch wohl nur Aristoteles übrig, der nicht nur in der That alles Wissen seiner Zeit in sich vereinigte, sondern dies auch offen als die Sache des Philosophen an's Licht setzte, dass er Alles wisse,**) und desshalb die Philosophie für eine göttliche Wissenschaft erklärte und für eine Herrin aller übrigen. Die ganze Rede des Isokrates zeigt an vielen Stellen, dass ihm besonders die streng wissenschaftliche Bildung entgegengehalten war, die ihm selber fehlte und die Niemand in jener Zeit in so hohem Masse besass wie Aristoteles.

Der zweite Punkt der Charakteristik besteht in der Bemerkung, dass diese Sophisten schnell überall wären.***) Man hat vorgeschlagen, auch diese Bemerkung als figürlich aufzufassen, da Isokrates so die Gewandtheit des Geistes bezeichnen konnte. Allein, da dies Attribut entweder figürlich ein Lob oder in eigentlichem Sinne einen Ortswechsel bedeutet, Isokrates aber offenbar nicht loben kann, wo er den heftigsten Tadel aussprechen möchte, so dürfte es auch nichts anderes bedeuten, als dass diese Sophisten nicht recht sesshaft seien, sondern in kurzer Zeit (*ταχέως*) an verschiedenen Orten (*πανταχοῦ* mit Hyperbel) aufgetreten wären. Isokrates selbst konnte nun allerdings wenigstens in seiner letzten Lebenszeit auf seine Sesshaftigkeit pochen und darin vielleicht ein Lob sehen; von den wandernden Sophisten aber passte diese boshafte Notiz grade zu dieser Zeit am Besten auf Aristoteles, der zuerst mit Isokrates in Athen concurrirte, dann in Atarneus, darauf in Mitylene und endlich zum Verdruss des Isokrates wieder in Athen auftrat. Wäre es nicht ein Gegner, sondern etwa ein

---

*) Panath. 18 *τῶν πάντα φασκόντων εἰδέναι.*

**) Metaph. 982 a. 8 *ὑπολαμβάνομεν δὴ πρῶτον μὲν ἐπίστασθαι πάντα τὸν σοφὸν ὡς ἐνδέχεται.*

***) Panath. 18 *καὶ ταχέως πανταχοῦ γιγνομένων.*

Schüler oder Lehrer des Isokrates gewesen, so würde dieser sicherlich daraus keinen Vorwurf gezogen haben; da er aber die Kosten des Ortswechsels zu tragen hatte, indem seine Schüler zu dem jüngst im Lyceum wieder Aufgetretenen übergingen, so versteht man den Aerger, der sich in der Hyperbel „geschwind überall“ einen Ausdruck verschaffte. Wie lange Aristoteles aber nach der Rückkehr von Mitylene in Athen sich aufhielt, das zu bestimmen, haben wir bis jetzt gar keinen Anhalt; länger als ein oder anderthalb Jahre kann der Aufenthalt nicht gedauert haben; dagegen möglicher Weise auch viel kürzer, wenn er nämlich in Mitylene länger verweilte, da die Zeit zwischen der Abreise von Atarneus und der Ankunft in Macedonien auf Mitylene und Athen irgendwie vertheilt werden muss.

Beschäftigung in Athen.

Womit sich Aristoteles aber in Athen beschäftigte, das hat uns Isokrates selbst sehr deutlich angegeben. Er sagt nämlich, dass die Sophisten im Lyceum sowohl über die andern Dichter als auch über Hesiod's und Homer's Dichtung gehandelt, ihre Werke vorgetragen und ohne eigenen Commentar die besten Meinungen und Aussprüche früherer Gelehrten über die Sache mitgetheilt hätten.*) Man merkt aus diesem Bericht sehr deutlich, dass Isokrates den Aristoteles der Compilation beschuldigen will, und zugleich, dass er von diesen Vorträgen selbst nichts gehört, sondern nur aus zweiter Hand darüber Erkundigungen eingezogen und den Sinn der Beschäftigung gar nicht verstanden hat.**) Er bildet sich ein, eine Recitation des Homer müsse wenigstens mit einem solchen Geschwätz, wie bei Jon, begleitet oder zu solchen Betrachtungen verwandt werden, wie er sie in der Helena, dem Busiris und hier wieder noch einmal wetteifernd im Panathenaikus über den Agamemnon zum Besten giebt.

Wir sind aber über des Aristoteles damalige Beschäftigung im Lyceum viel besser unterrichtet, als der dicht nebenan gleichzeitig docirende, mit Neid erfüllte Isokrates. Wir wissen, dass Aristoteles eine kritische Ausgabe der Ilias herstellte, die er denn auch sofort für den Unterricht bei Alexander verwerthete.

*) Panath. 18 *διαλέγοιντο περί τε τῶν ἄλλων ποιητῶν καὶ τῆς Ἡσιόδου καὶ τῆς Ὁμήρου ποιήσεως, οὐδὲν μὲν παρ' αὐτῶν λέγοντες, τὰ δ' ἐκείνων ῥαψῳδοῦντες καὶ τῶν πρότερον ἄλλοις τισὶν εἰρημένων τὰ χαριέστατα μνημονεύοντες.*

**) Panath. 33 *τοὺς ἐν τῷ Λυκείῳ ῥαψῳδοῦντας τἀκείνων* (Homer und Hesiod) *καὶ ληροῦντας περὶ αὐτῶν.*

Hierauf gerichtet wird er auch die übrigen Dichter literarhistorisch berücksichtigt haben, wie der Titel seiner Schrift „von den Dichtern“ beweist.*) Es ist daher natürlich, in diese Zeit auch die Schrift über den Stil (*περὶ λέξεως*) zu setzen und an die Stelle des Dio Chrysostomus zu denken, dahin lautend: „auch Aristoteles selbst, von dem die Kritik und Grammatik ihren Anfang genommen haben soll, handelt in vielen Dialogen von Homer, indem er ihn meistens bewundert und ehrt.“**) Wir können also wohl nicht leugnen, dass die Charakteristik der Sophisten von Seiten des Isokrates sich ganz vorzüglich auf Aristoteles beziehen lässt und zwar so, dass die angegebene Beschäftigung grade für die in Betracht kommende Zeit am Besten passt.

Der Vorwurf der Compilation, den ihm Isokrates macht, stammt zum Theil aus Unverstand her, weil dieser Schönredner die Natur einer wissenschaftlichen Untersuchung mit Berücksichtigung der ganzen früheren Literatur über den jedesmal vorliegenden Gegenstand nicht begreift und darin nur eine Compilation aus dem, was Andre früher über den Gegenstand gut gesagt haben, erkennt; zum Theil aber trifft dieser Vorwurf den Aristoteles wirklich; denn wie wollte man leugnen, dass Aristoteles' historische und auch seine systematischen Werke zum Theil Compilationen sind. In seinen zoologischen und anatomischen Werken erwähnt er nur gelegentlich, dass er die Sache selbst gesehen hat, und man muss annehmen, dass er den Demokrit, die Hippokratiker, Diogenes von Apollonia***) und viele andre Schriftsteller ausgebeutet hat; in seinen Schriften über die Siege im Theater und über die Dichter war auch vielleicht nur gelehrte Kenntniss angehäuft, vorzüglich wenn man bedenkt, wie abhängig er in der uns noch erhaltenen Poëtik trotz seines Gegensatzes zu Plato von diesem bleibt. Seine Sammlung von Staatsverfassungen wird auch den Werth kaum gehabt haben, den wir ihr, weil wir sie vermissen, zuschreiben; die unordentliche, oberflächliche und ungerechte Kritik der Platonischen Verfassung kann uns vielmehr eine Probe davon geben, was er etwa geleistet haben wird. Wenn

---

*) Diog. Laert. V, 22 *περὶ ποιητῶν α', β', γ'*. Vergl. auch seine uns erhaltene Poëtik.

**) Dion. Chrys. 53, 16 *καὶ δὴ καὶ αὐτὸς Ἀριστοτέλης, ἀφ' οὗ φασὶ τὴν κριτικήν τε καὶ γραμματικὴν ἀρχὴν λαβεῖν, ἐν πολλοῖς διαλόγοις περὶ τοῦ ποιητοῦ διέξεισι θαυμάζων αὐτὸν ὡς τὸ πολὺ καὶ τιμῶν.*

***) Vergl. meine Nenen Stud. z. Gesch. d. Begr., III, S. 406.

wir daher sahen, dass auch Plato über die philosophische Kraft des Aristoteles so ungünstig urtheilte, so mögen wir immerhin sogar dem Schwätzer Isokrates es verzeihen, dass er sich erlaubte, den Aristoteles der Compilation zu beschuldigen.*)

Früheres Verhältniss des Aristoteles zu Isokrates.

Isokrates giebt aber nicht nur die damalige Beschäftigung des Aristoteles an, sondern er charakterisirt auch die frühere Stellung desselben zu ihm, die ihm noch erträglicher schien, weil sie wenigstens nicht den Erfolg hatte, seine Schüler ihm abtrünnig zu machen. Er sagt und meint damit den Aristoteles, dass diese Gelehrten, die sich für ausgezeichnet hielten, ihm eifersüchtig nachzuahmen gestrebt hätten, indem sie, da sie nicht im Besitz seiner rhetorischen Methode gewesen wären, wenigstens seine Reden als Vorbilder mit ihren Schülern durchgenommen, davon ihr Leben fristend, und statt Dank immer nur Schlechtes über ihn gesagt hätten, seine Reden schlecht vorlesend, unrichtig eintheilend und auf jede Weise verdrehend und missdeutend.**)

Da wir nun schon überzeugt sind, dass Aristoteles bei Lebzeiten Plato's in einer eigenen Schule Rhetorik lehrte und zwar nach der Tradition in ausdrücklichem Wetteifer mit Isokrates (*αἰσχρὸν σιωπᾶν, Ἰσοκράτη δ' ἐᾶν λέγειν*): so kann uns die eben mitgetheilte Charakteristik nur mehr darin bestärken, dass Isokrates an Niemand anders als an Aristoteles dachte; denn Aristoteles nimmt wirklich in seiner Rhetorik ganz ausführlich auf Isokrates Rücksicht und obgleich er ihn hier und da lobt, so ist er doch im Ganzen weit davon entfernt, ihn zu bewundern oder ihm Dank zu wissen. Die letzte Rede des Isokrates, die in der Rhetorik angeführt wird, ist der Philippus aus dem Jahre 346. Hieraus sieht man, dass die Rhetorik wahrscheinlich nicht auf einmal herausgegeben ist. Auf das erste Buch nimmt schon Plato in den „Gesetzen" Rücksicht, wie ich zu zeigen suchte. Dieses musste also vor Plato's Tode, also etwa spätestens 349

*) Dass in dieser Zeit das Excerpiren und Compiliren beginnt, ist auch schon von Usener und Rose bemerkt. Diels schreibt in seinem bewunderungswürdigen Werke Doxographi graeci p. 103: epitomandi usus fortasse jam Aristotelis aetate non inauditus (epitome reipublicae Platonicae et Aristoteli et Theophrasto attribuitur) paulo post ita inorebuit ut potiorum Peripateticae scholae librorum in usum sive philosophorum sive rhetorum compendia fierent. Ita Theophrasti feruntur in indicibus *ἀναλυτικῶν ἐπιτομῆς ᾱ, νόμων ἐπιτομῆς ᾱ — ῑ, φυσικῶν ἐπιτομῆς ᾱ* seqq.

**) Panath. 16 u. 17.

herausgegeben sein. In diesem ersten Buche werden daher auch die späteren Reden des Isokrates nirgends erwähnt und es wird nur gelegentlich mit Tadel die Beschränktheit des rednerischen Talents von Isokrates hervorgehoben, da er sich auf die gerichtliche Beredsamkeit nicht verstanden habe. Die beiden andern Bücher aber oder das letzte Buch wenigstens muss unmittelbar vor seiner Abreise nach Macedonien publicirt sein, da sich die spätesten Reden des Isokrates darin citirt finden mit Ausnahme des Panathenaikus, den die Aristotelische Rhetorik nicht kennt. So werden wir annehmen können, dass die Publikation derselben ziemlich nahe an das Jahr 342 heranrücke. Die vielen Erwähnungen des Theodektes im zweiten Buche der Rhetorik zeigen, wie nahe sich beide Männer schon standen und im dritten Buche erscheint Theodektes schon als Schüler des Aristoteles.*)

Wenn Aristoteles daher früher, wie Isokrates bemerkt,**) nicht im Besitz des Lehrgeheimnisses der Isokrateischen Kunst war und die Regeln durch Analyse und Abstraction aus den Reden selbst finden musste, so änderte sich das Verhältniss durch den Abfall des Theodektes und so begreift sich, dass Aristoteles diesem auch eine gewisse Selbständigkeit lässt. Zugleich war Isokrates dadurch gewissermassen aus dem Sattel gehoben und er scheint anzunehmen, dass Aristoteles früher das dritte Buch der Rhetorik „von dem Stil“ gar nicht hätte schreiben können, weil er seine (die Isokratische) Technik damals noch nicht gekannt hätte. Inzwischen mag sich dann Speusipp den Scherz erlaubt haben, die Geheimnisse des Isokrates auszubringen.***) Und durch den Abfall des Theodektes konnte dann Aristoteles, wie er im neunten Capitel des dritten Buches zeigt, alle diese Künste erwähnen und sich auch auf die Ausführungen des Theodektes beziehen, so dass uns der Verdruss des Isokrates recht begreiflich werden muss.

---

*) Rhet. III, 9, p. 1410 b. 2 *αἱ δ' ἀρχαὶ τῶν περιόδων σχεδὸν ἐν τοῖς Θεοδεκτείοις ἐξηρίθμηνται.*

**) Panath. 16 *οἵτινες οὔτε φράζειν οὐδὲν μέρος ἔχοντες τοῖς μαθηταῖς τῶν εἰρημένων ὑπ' ἐμοῦ, τοῖς τε λόγοις παραδείγμασι χρώμενοι τοῖς ἐμοῖς.* Im ersten Buche der Aristotelischen Rhetorik ist auch von der *λέξις* noch nicht die Rede.

***) Diog. L. IV, 2 *καὶ πρῶτος παρὰ Ἰσοκράτους τὰ καλούμενα ἀπόῤῥητα ἐξήνεγκεν, ὥς φησι Καινεύς.*

Diese Betrachtungen bieten nun mannigfache Aufklärungen und ich möchte glauben, dass auch Sauppe's gewichtige Zweifel an der Aechtheit des dritten Buches hierdurch in ein anderes Licht rücken. Denn wenn das dritte Buch etwa sechs Jahre nach dem ersten publicirt ist, so wird man auch bereit sein, den Eingang nicht mehr für auffallend und etwaige Abänderungen der Lehre für natürlich zn halten.

Die drei oder vier Sophisten im Lyceum.

Wesshalb aber, fragen wir nun, spricht Isokrates von drei oder vier Sophisten im Lyceum und nicht bloss von einem? Dass einer der hervorragendste war oder, wie Isokrates sagt, der verwegenste*), das ist zwar angegeben und dieses war natürlich Aristoteles; aber wer waren die übrigen? Da können wir nun gleich an Theodektes denken, mit welchem Aristoteles offenbar in dieser Zeit zusammen Rhetorik getrieben hatte, wie die Anführung seiner Arbeit im dritten Buche der Rhetorik beweist. Zweitens aber ist es nicht unwahrscheinlich, anzunehmen, dass Xenokrates, der mit Aristoteles nach Atarneus gegangen war, auch mit ihm lieber zusammenblieb als mit Speusipp, dessen Charakter ihm sehr unsympathisch sein musste. Dass er nicht in der Akademie sich aufhielt, sieht man daraus, dass Speusipp bei seinem Ende nach ihm schicken musste.**) Da Isokrates sich (§ 26) so sehr darüber beschwert, dass man ihm Mangel an wissenschaftlicher Bildung vorgeworfen hatte und nun Gelegenheit nimmt, das Studium der Geometrie und Astrologie nur für eine Jugendbeschäftigung zu erklären und es unleidlich findet, wenn sich ältere Leute noch damit befassen: so dürfen wir uns daran erinnern, dass Xenokrates einen Schüler, der nicht Geometrie und Astronomie verstand, mit den Worten abwies: „Bei mir wird nicht Wolle gekrempelt", oder nach Anderen: „Dir fehlen die Henkel zur Philosophie".***) Beides war für Isokrates beleidigend, der solche Kenntnisse nicht voraussetzte und auch selbst nicht besass und doch für sich die Philosophie in Anspruch nahm. Da Xenokrates viele Schriften über Geometrie nnd Astronomie geschrieben und Isokrates sich grade über diese Beschäftigung ärgert, so unterstützt diese Beziehung

*) Panath. 18 *ἕνα τὸν τολμηρότατον.*

**) Diog. Laert. IV, 3 *καὶ πρὸς Ξενοκράτη διεπέμπετο, παρακαλῶν αὐτὸν ἐλθεῖν καὶ τὴν σχολὴν διαδέξασθαι.*

***) Diog. L. IV, 10. Die daselbst erwähnten *λαβαὶ* sind wahrscheinlich das Urbild für die Stoische Metapher.

noch die Annahme, dass Xenokrates damals bei Aristoteles geblieben war. Speusipp war an mathematischer Kraft, wie es scheint, geringer, doch schrieb auch er einen dahin gehörigen Dialog.*) Wenn aber Isokrates sagt, er sähe einige, die zwar in den Wissenschaften die höchste Vollkommenheit besässen, in den Geschäften und der Führung des Lebens sich aber unbesonnener als ihre Schüler, um nicht zu sagen, als Sclaven betrügen**): so glaube ich, dürfen wir nicht so sehr an Xenokrates, als vielmehr an Spensipp denken, der sich allerdings, wie erzählt wird, durch Zorn und Sinnenkitzel zu unwürdigem Benehmen hinreissen liess.***)

So bleibt uns nur noch der vierte Sophist zu bestimmen. Der ist aber nicht schwer zu finden, denn wie sollte nicht Theophrast, der schon früher von Plato selbst abgefallen und dem Aristoteles gefolgt war,****) auch jetzt sich zu ihm gehalten haben. Wenn Isokrates aber sagt, drei o d e r vier, so scheint er anzudeuten, dass der vierte nicht so recht zum Aristoteles mit hinzugehöre, obwohl er sich in seiner Gesellschaft befinde. Dies passt nun am Besten auf Xenokrates, der in keinem Schülerverhältnisse zu Aristoteles stand.

Wir sehen also, dass die Charakteristik der Philosophen im Jahre 343, wie sie Isokrates zu geben für gut fand, uns ein recht treffendes Bild liefert, das mit den sonst übrig gebliebenen Nachrichten völlig übereinstimmt. Und wir branchen bloss an die Stelle der Anspielung immer den bekannten Namen zu setzen, um die Beziehungen und Verhältnisse der Philosophen untereinander und zu Isokrates gleichsam vor Augen zu haben. Natürlich werden wir die Verhältnisse nur verstehen, wenn wir die Urtheile des Isokrates perspectivisch auffassen, d. h. als von seinem Standpunkte aus gefällt. Wir dürfen nie vergessen, dass es der gesinnungslose eitle Schönredner ist, der zu uns spricht und darauf rechnet, von einem urtheilslosen Publikum gelesen zu

*) Diog. Laert. IV, 5 *Μαθηματικός.*

**) Panath. 28 *ὁρῶ γὰρ ἐνίους τῶν μὲν ἐπὶ τοῖς μαθήμασι τούτοις οὕτως ἀπηκριβομένων — — ἐν δὲ ταῖς ἄλλαις πραγματείαις ταῖς περὶ τὸν βίον ἀφρονεστέρους ὄντας τῶν μαθητῶν· ὀκνῶ γὰρ εἰπεῖν τῶν οἰκετῶν.* Isokrates bezieht sich bei dieser Anspielung nicht ausdrücklich auf die Gelehrten im Lyceum, sondern zeigt im Allgemeinen, dass Wissenschaft den Charakter nicht bilde.

***) Diog. L. IV, 1.

****) Diog. L. V, 36 *ἀκούσας Πλάτωνος μετέστη πρὸς Ἀριστοτέλη.*

werden.*) Die Philosophen nahmen natürlich wenig Notiz von diesem Geschwätz und die Redner ihrerseits redeten zu solchen, die von der Philosophie keine Ahnung hatten und desshalb fähig waren, solches elende Gerede, wie der Panathenaikus es liefert, zu bewundern und zu studiren. Da Isokrates sich überhaupt nie um Wahrheit und Widerspruchslosigkeit bekümmerte, sondern immer nur sagte, was grade an gegebener Stelle gefällig oder wirkungsvoll sein mochte, wenn es auch noch so falsch war vom Standpunkte des Historikers und noch so verwerflich vom Standpunkte des Moralisten und noch so sehr in Widerspruch stand mit anderen Behauptungen von ihm selbst in anderen Reden,**) ja auch in derselben Rede an etwas entfernteren Stellen: so darf man sich nicht verwundern, wenn er die bedeutenden Philosophen, gegen die er schreibt und die ihm weit überlegen sind, gemeine Sophisten***) nennt und zu verachten vorgiebt und wenn er sie die schlechtesten Menschen heisst, die ihn beneideten, verleumdeten und mit blosser Prahlerei gegen ihn wirkten. Es ist dies genau im Stile der ganzen gesinnungslosen Redekunst und Isokrates hat den Zweck sich herauszustreichen und rühmt sich als den beneidenswerthesten Menschen, dem die drei höchsten Güter, Gesundheit, Reichthum und Ruhm in überschwänglichem Masse zu Theil geworden wären. Dadurch blendet er die schwachsichtigen Leser und sie glauben ihm eher, dass die andern Gelehrten nicht viel werth sein könnten. Wie liebenswürdig erscheint dieser grosse Mann nicht, wenn er dabei so demüthig (*ταπεινῶς*) bekennt, dass die Natur ihm eine kräftige Stimme und die nöthige Dreistigkeit versagt habe und dass nur dies sein Unglück sei, welches von seinen nichtswürdigen Gegnern ausgebeutet würde. Je schlechter er nun diese macht, desto weniger werden seine Schüler auf sie hinhören, und es macht sich nur komisch, dass er doch für nöthig findet, in einer so unsterblichen Rede mit so unbedeutenden Leuten und mit solcher Leidenschaft zu streiten. Sein Zorn ist

---

*) Panath. 22 u. 23. Oder 167 *ἀκοῦσαι τοὺς πολλούς.*

**) Z. B. Panath. 172 *καὶ μηδεὶς οἰέσθω με ἀγνοεῖν ὅτι τἀναντία τυγχάνω λέγων οἷς ἐν τῷ Πανηγυρικῷ λόγῳ* (§ 58) *φανείην ἂν περὶ τῶν αὐτῶν τούτων γεγραφώς*, wo er glaubt, sich durch den Wechsel der politischen Verhältnisse vertheidigen zu können. Von Wahrheit ist keine Rede, nur vom Vortheil (*συμφερόντως*).

***) Panath. 18 *τῶν ἀγελαίων σοφιστῶν* — 22 *οὓς οὐδεὶς ὑπείληφεν ἀξίους εἶναι λόγου.*

so heftig, weil seine Eitelkeit so empfindlich verletzt wurde und er beseitigt zu werden fürchtet. Er sagt die bittersten Sachen und bittet dann um Entschuldigung, weil die Entrüstung ihn fortreisse.*) So merkt man die Lüge überall durch und es kann uns nicht einfallen zu glauben, dass seine Gegner wirklich so gewesen wären, wie er sie zu schildern für gut findet; wir erkennen vielmehr, dass es sich um die Koryphäen der damaligen Philosophie, um die hervorragendsten Männer der Bildung und Wissenschaft handelt, vor deren Ansehen das Licht des Isokrates zu erblassen begann.

Sollte man den Xenokrates nicht zu den Vieren rechnen wollen, so dürften wir auch an den Heraklides Pontikus denken, von dem Diogenes erzählt, dass er sich zuerst zum Speusipp hielt und später zum Aristoteles überging.**) Der Abfall muss, wenn diesem Berichte zu trauen ist, stattgefunden haben, während Speusipp noch Scholarch war, also nicht erst nach der Rückkehr des Aristoteles von Macedonien. Somit würde diese Notiz am Besten auf das Jahr 343 passen, wo Heraklides etwa vierzig Jahr alt war. Es ist auch nicht wahrscheinlich, dass er erst in den Fünfzigen zu Aristoteles übergegangen wäre. Und vergleicht man die Liste seiner Schriften, so sieht man, dass seine Beschäftigungen dem Isokrates Anlass geben konnten zu der oben erwähnten Denunciation, als wenn diese Gelehrten über Hesiod, Homer und die übrigen Dichter handelten und doch nur compilirten oder schwatzten; denn wir lesen ja bei Diogenes***), dass Heraklides über Hesiod und Homer, über Archilochus und Homer, über die drei Tragiker, über Grammatik, über Lösung Homerischer Schwierigkeiten und über Dichtkunst und Dichter u. s. w. geschrieben habe. Dass nun alle diese Beschäftigungen besonders von Aristoteles angeregt und geleitet wurden, ist wahrscheinlich, sofern diese Gelehrten sich ja zu seiner Schule bekannten und weil wir von Aristotelischen Arbeiten derselben Art Zeugniss besitzen. So erklärt es sich auch, wesshalb sich die Schüler untereinander der Entlehnung beschuldigen konnten, wie z. B. Chamäleon, ein andrer Schüler des Aristoteles, von Heraklides behauptete, er habe ihm

*) Panath. 16 *τίνας ἄν τις εὕροι πονηροτέρους (εἰρήσεται γάρ, εἰ καί τισι δόξω νεώτερα καὶ βαρύτερα λέγειν τῆς ἡλικίας).*

**) Diog. L. V, 86 *Ἀθήνησι δὲ παρέβαλε πρῶτον μὲν Σπευσίππῳ — — καὶ ὕστερον ἤκουσεν Ἀριστοτέλους, ὥς φησι Σωτίων ἐν διαδοχαῖς.*

***) Diog. L. V, 87 u. 88.

die Gedanken in der Schrift über Hesiod und Homer gestohlen.*) Chamäleon selbst schrieb, wie bei Athenäus zu sehen, auch über diese selbigen Gegenstände, über Aeschylus, Anakreon, Pindar, Sappho, Stesichorus, Simonides und über die Komödie. Da nun alle diese Arbeiten auf dem gemeinsamen Boden der Aristotelischen Schule standen, so ist es auch natürlich, dass man einige Schriften bald diesem, bald jenem Schüler des Aristoteles zuschrieb, wie z. B. eine Schrift des Theophrast auch dem Chamäleon zugerechnet wurde.**) Jedenfalls aber erkennt man auf's Deutlichste, dass die Angriffe des Isokrates sich nur auf die Aristoteliker beziehen konnten und durch diese Beziehung völlig verständlich werden.

Wir müssen nun noch an die Probe des Exempels erinnern. Denn wenn wir, wie bisher geschehen, die Rede des Isokrates analysiren und aus der dort gegebenen Charakteristik schliessen müssen, er habe auf Aristoteles und seine Schüler angespielt, weil sich bei diesen Zug für Zug die von Isokrates hervorgehobenen Merkmale vorfinden: so können wir nun umgekehrt von Theophrast, Chamäleon, Theodektes und Heraklides ausgehen und, indem wir die gleichartigen Schriften derselben zusammenstellen, schliessen, dass sie alle bei und mit Aristoteles dieselbigen Studien gemacht haben werden, auf welche gestützt sie früher oder später ihre Hefte und eigenen Sammlungen und Bemerkungen herausgeben konnten. Wenn wir dann fragen, wie wohl Isokrates, der Greis, sich über solche von ihm vernachlässigten Beschäftigungen geäussert haben würde, da ihm dieselben entschieden Concurrenz machen mussten: so kommen wir sicherlich auf solche Urtheile, wie wir sie wirklich in der Vorrede des Panathenaikus ausgeführt finden. Durch eine solche Probe des Exempels können wir nur um so sicherer uns der Ueberzeugung hingeben, dass die Sophisten im Lyceum die Aristotelische Schule bildeten.

§ 2. Fehde des Isokrates gegen die Platonischen „Gesetze“.

Auf das Proömium des Panathenaikus folgt das Lob der Athener und der zugehörige Tadel der Lacedämonier, was, wie

*) Diog. L. V, 92 *Χαμαιλέων τε τὰ παρ' ἑαυτῷ φησι κλέψαντα αὐτὸν τὰ περὶ Ἡσιόδου καὶ Ὁμήρου γράψαι.*

**) Athen. VI, p. 273 c. *τὸ δ' αὐτὸ βιβλίον καὶ ὡς Θεοφράστου φέρεται.* VIII 347 e. *ὡς Θεόφραστος ἢ Χαμαιλέων ἐν τῷ περὶ ἡδονῆς εἴρηκεν.*

Isokrates angiebt, der eigentliche Zweck der ganzen Rede ist. Wie Isokrates dazu kam, sich diese Aufgabe zu stellen, sagt er selbst (§ 37). Von seinen Motiven ist das erste aber das wichtigste. Er sagt, er fühle sich in erster Linie dazu angetrieben durch den ausschweifenden Tadel, welchen einige über Athen ergehen zu lassen pflegten.*) Hierdurch ist nun sofort bewiesen, dass die Rede eine Streitschrift ist, was auch jeder leicht sehen kann, wenn er beachtet, wie Isokrates immer auf's Neue diese Lakonerfreunde citirt und sogar bestimmte Aeusserungen derselben anführt. Unsere Aufgabe muss es nun sein, die literarischen Gegner, die hier befehdet werden sollen, zu entdecken und dadurch den Sinn der Rede aufzuschliessen.

Nun gab es zwar manche Lakonerfreunde in Athen; diejenigen aber, die dem Isokrates als Rhetor am Meisten Leid verursachten und die grösste Verachtung des demokratischen Pöbels und seiner Schmeichler, der Redekünstler, an den Tag gelegt hatten, das waren ohne Zweifel Plato und seine Anhänger. An wen sollten wir also eher denken als an Plato? Allein kaum haben wir diese Vermuthung ausgesprochen, als wir sie auch schon wieder zurückziehen möchten; denn Plato war ja schon mehrere Jahre todt, als Isokrates seine Rede plante. Trotz alledem muss die Rede ihrem ganzen Sinne nach, wenn nicht alles täuscht, gegen die politischen Anschauungen Plato's gerichtet sein. War Plato also schon todt, so muss der Todte gesprochen haben, damit Isokrates eine solche Rede schreiben konnte. Und Plato hat wirklich nach seinem Tode gesprochen und zwar so lange und so ausführlich, wie niemals als er lebte. Ich meine natürlich die von seinem Schüler Philippos, dem Opuntier, herausgegebenen „Gesetze“. Dass in diesen ein Lakonerfreund redet, bedarf keines Beweises, und dass sich durch die in den „Gesetzen“ niedergelegte Staatsweisheit Isokrates angetrieben fühlen konnte, seine völlig verschiedene, wenn nicht entgegensetzte Auffassung von Staatsleben und Geschichte auszusprechen, ist natürlich; dass der Panathenaikus aber nicht bloss auf die „Gesetze“ eine Antwort geben konnte, sondern nach der bewussten Absicht des Isokrates wirklich sollte: das muss bewiesen werden. Da ich nun, wie oben gesagt, keinen Commentar der Rede zu schreiben

*) Panath. 37 *πολλῶν με παροξυνόντων γράφειν αὐτόν, πρῶτον μὲν τῶν εἰθισμένων ἀσελγῶς κατηγορεῖν τῆς πόλεως ἡμῶν.*

unternehmen will, so muss es genügen, wenn so viel Beweisgründe aus der Rede gezogen werden, dass unsere Ueberzeugung hinlänglich befestigt ist. Die weitere Durchführung im Einzelnen leistet vielleicht ein Andrer.

Die Anklagen gegen den Athenischen Staat von Seiten der Lakonerfreunde.

Dass nun Viele gegen die Athenische Verfassung und Verwaltung Anklagen erhoben haben, ist ja selbstverständlich; von Niemand aber besitzen wir ein so grosses Werk derselben Tendenz wie die Gesetze Plato's, und es ist mir nicht bekannt, dass etwas Aehnliches im Anfange der vierziger Jahre vor dem Panathenaikus des Isokrates geschrieben worden sei. Die „ausschweifende Anklage" (ἀσελγῶς κατηγορεῖν) Athens von Seiten Plato's tritt in den „Gesetzen" überall hervor, wenigstens so, dass Isokrates sich für beleidigt halten konnte. Ich will nur ein paar Stellen anführen. Gleich im Anfang, wo Plato von der Musik handelt, zeigt er, dass nur in Kreta und Lacedämon die guten alten Vorschriften beständig festgehalten würden, dass aber sonst überall in gesetzloser Weise nach dem Masse des ordnungslosen Vergnügens beliebig immer neue Formen des Tanzes und der übrigen Theile der Musik aufkämen und dass in Athen die Zustände in dieser Beziehung heillos wären und weit vorgeschritten in der Sünde, was als schimpflich zu tadeln (λοιδορεῖν) zwar keineswegs angenehm, aber leider zuweilen nothwendig sei.*) So behauptet Plato auch, dass in Athen leider kein vernünftiger und zum Guten rathender Staatsmann aufgetreten sei, der das Volk für das Beste hätte gewinnen können.**) Ein Urtheil, wodurch Isokrates sich und sein ganzes Leben und Treiben gerichtet und vernichtet sehen musste.

Halbgötter als Urheber des Spartanischen Staats.

Im Eingange seiner Rede sagt Isokrates, er wolle Athen mit dem Spartanischen Staate vergleichen, den die Menge mässig lobe, einige aber so erhöben, als wenn dort die Halbgötter den Staat geordnet hätten.***) Dies passt nun auf das Genaueste zum

*) Legg. p. 660 B καθ' ὅσον αἰσθάνομαι, πλὴν παρ' ἡμῖν (den Kretern) ἢ παρὰ Λακεδαιμονίοις, — — οὐκ οἶδα πραττόμενα, καινὰ δὲ ἄττα ἀεὶ γιγνόμενα κ. τ. λ. C λοιδορεῖν γὰρ πράγματα ἀνίατα καὶ πόρρω προβεβηκότα ἁμαρτίας οὐδαμῶς ἡδύ, ἀναγκαῖον δ' ἐνίοτ' ἐστίν.

**) Legg. p. 711 E ἐφ' ἡμῶν δὲ οὐδαμῶς.

***) Isocr. Panath. 41 ἔνιοι δέ τινες ὥσπερ τῶν ἡμιθέων ἐκεῖ πεπολιτευμένων μέμνηνται περὶ αὐτῶν.

Eingange der „Gesetze“, wo die Begründung der Kretensischen und Lacedämonischen Verfassung auf Zeus und Apollon und den Minos und Radamanthys zurückgeführt wird; denn auch die Spartaner sollen in derartigen Gesetzen erzogen worden sein.*) Von Lykurgos und Minos spricht Plato so, dass er ihre Gesetze „die des Zeus und des Pythischen Apollo“ nennt**) und Beide von dem Vorwurf reinigen will, als wenn sie ihre Gesetzgebung bloss auf den Krieg und die Tapferkeit begründet hätten; sie hätten vielmehr den Staat auf die ganze Tugend (*πρὸς πᾶσαν ἀρετήν*) gestellt.***) Ich wüsste also nicht, wie man für die Anspielung des Isokrates ein entsprechenderes Ziel finden könnte, als die Platonischen „Gesetze“.

Seeherrschaft und Agamemnon.

Wenn wir dann bei Isokrates § 62 weiterlesen, dass sein Gegner besonders die Seeherrschaft der Athenienser getadelt habe, wobei er die Zerstörung der Melier und Skionäer und Toronäer erwähnt haben soll und die Eintreibung der Abgaben, so möchte man freilich glauben, Isokrates habe eine andre Rede vor Augen gehabt als die Platonischen „Gesetze“; denn der Toronäer und der Andern geschieht dort keine Erwähnung. Es bleibt daher zu erforschen, welcher Gesinnungsgenosse Plato's etwa diese von Isokrates angeführten Motive weiter ausgemalt habe, sofern Isokrates nicht selbst bloss nach seiner Weise die Abstractionen in Geschichten umgesetzt hat. Denn dass er dennoch auf die „Gesetze“ hinblickte, als er dies schrieb, dafür zeugt ein Indicium, das uns sicher den Weg zeigt, nämlich der Excurs über Agamemnon (§ 74 ff.).

Was nämlich zunächst die Vorwürfe betreffend die Seeherrschaft der Athener****) angeht, so finden wir sofort bei Plato den zugehörigen Beziehungspunkt. Denn im vierten Buche geht Plato grade von dem obersten politischen Grundsatze aus, dass ein gutes und glückliches Staatsleben unmöglich sei, wenn die

---

*) Legg. p. 624 *ὡς τοῦ Μίνω φοιτῶντος πρὸς τὴν τοῦ πατρὸς ἑκάστοτε συνουσίαν δι' ἐνάτου ἔτους καὶ κατὰ τὰς παρ' ἐκείνου φήμας ταῖς πόλεσιν ὑμῖν θέντος τοὺς νόμους;*

**) Legg. 632 D *πῶς ἐν τοῖς τοῦ Διὸς λεγομένοις νόμοις τοῖς τε τοῦ Πυθίου Ἀπόλλωνος, οὓς Μίνως τε καὶ Λυκοῦργος ἐθέτην.*

***) Legg. 630 D.

****) Panath. § 63 *τῆς ἀρχῆς τῆς κατὰ θάλατταν*, § 67 *ὅτε περ τὴν ἡγεμονίαν ἡμῖν τὴν κατὰ θάλατταν ἔδοσαν.*

Stadt an der See liege (*ἐπιθαλαττίδιος* p. 704 B) oder Häfen in grösserer Nähe besitze. Wenn der Hafen achtzig Stadien weit entfernt läge, das, sagt er, könnte uns wenigstens trösten:*) d. h. er erkennt als erträglich nur eine wenigstens doppelt so grosse Entfernung der Stadt von den Häfen an, als Athen sie besitzt, und schmäht, wenn man Isokrates hört, allerdings dadurch die Stadt Athen. Ferner wünscht er, das umliegende Land möchte nicht zu fruchtbar sein, kein Bauholz für Schiffe besitzen und überhaupt nicht mehr als nöthig eintragen, damit die Bürger keinen Handel treiben können, wodurch schlechte Sitten fast unvermeidlich würden. Die Armuth des Bodens gäbe aber schon ein gewisses Unterpfand, dass der Reichthum fern bleibe von der Stadt und man also von diesem grössten Hinderniss edler und gerechter Gesinnung verschont werde. Plato geht aber auch noch genauer auf die Seemacht ein und zeigt, wie verderblich die Seeherrschaft für die Tugend der Bürger sich erwiesen habe; denn man komme, um nur Reichthum zu erwerben, dahin, die Schatzungen des Minos nachzuahmen, also das Böse vom Feinde zu lernen und ausserdem feige zu werden. Und bei dieser Gelegenheit sagt er nun, dass Odysseus dem Agamemnon dies schon vorgeworfen habe, der bei Homer die Griechen auffordere, sich in die Schiffe zn werfen. Wenn man aber an die Schlacht von Salamis erinnere und glaube, diese habe Griechenland errettet, so wäre das zwar die allgemeine Meinung des Pöbels bei den Hellenen und Barbaren; er aber und Megillos, der Spartaner, wären andrer Meinung und schrieben dieses Verdienst nur den Landschlachten von Marathon und Platää zn.**)

Man sieht also, dass Isokrates § 63 ff. genau auf diese Vorwürfe Plato's zielt, auf die Vorwürfe wegen der Seeherrschaft und auf die dadurch erworbenen, angeblich ungerechten Einkünfte. Und die beste Indication ist wohl die, dass Isokrates genau ebenso wie Plato dabei auf Agamemnon kommt, den er nun gegen Plato's Tadel zu vertheidigen für gut findet, indem er nachweist, dass jenem grade das zukomme, was Plato als das Wichtigste immer im Munde führt, nämlich den Staat nicht im Interesse einer Tugend, sondern aller oder der ganzen Tugend zu leiten. Agamemnon habe nicht bloss eine oder zwei, sondern

*) Legg. 704 D *νῦν δὲ παραμύθιον ἔχει τὸ τῶν ὀγδοήκοντα σταδίων.*
**) Legg. 707 B.

alle Tugenden besessen.*) Diese Wendung bezieht sich auf den von Plato festgestellten Grundsatz, nach welchem er die Seeherrschaft verwirft und Agamemnon tadelt.**) Des Isokrates oft als unorganisch getadelter Excurs über Agamemnon wird uns also durch die Beziehung des Panathenaikus, als einer Streitschrift, auf Plato's „Gesetze" verständlich.

Isokrates will aber gar nicht verkennen, dass nicht wirklich, wie Plato nachwies, durch die Seeherrschaft eine Menge schlechter Folgen für das Athenische Staatswesen entstanden seien, und § 115 und 116 zählt er dieselben auf, entsprechend seinem Platonischen Vorbilde. Er gesteht zu, dass im Staate Ordnung, Bescheidenheit und Gehorsam aufgehört habe, erklärt aber, dass die Seemacht auch nicht durch diese Tugenden wachsen könne, sondern durch die Künste, die sich auf die Schiffe beziehen, und dass diejenigen, welche sich auf das Schiffswesen verstehen, auch mehr bedeuten müssen;***) dass man genöthigt sei, sich auf fremde Kosten zu bereichern und dass man kein freundlich wohlwollendes Verhältniss zu den Bundesgenossen mehr haben könne, sondern von ihnen Steuern eintreiben müsse, um die Kriegsflotte zu bezahlen u. s. w. Allein obgleich Isokrates dies alles einräumt, so glaubt er doch einen Trumpf gegen Plato ausspielen zu können; denn alle diese Uebelstände hätte Athen lieber ertragen wollen als die Herrschaft der Lacedämonier, und wenn man nur wählen könne, entweder Böses zu leiden oder zu thun, so würden alle Vernünftigen das letztere wählen und nur einige, die sich für weise halten, d. h. nur Plato, das erstere. (§ 118.)****)

Nationalitäts-Princip.

Wie sehr Isokrates hier dem Gedankengange Plato's im vierten Buche der Gesetze folgt, sieht man auch aus folgender Vergleichung. Wie nämlich

---

*) Panath. 72 *Ἀγαμέμνονα τὸν οὐ μίαν οὐδὲ δύο σχόντα μόνον ἀρετάς, ἀλλὰ πάσας ὅσας ἂν ἔχοι τις εἰπεῖν.*

**) Legg. 705 D *ὅτι μὲν εἰς ἀρετήν ποι βλέποι τὰ τοιαῦτα νόμιμα κείμενα, καλῶς ἔχοι, τὸ δ' ὅτι πρὸς μέρος ἀλλ' οὐ πρὸς πᾶσαν σχεδόν, οὐ πάνυ ξυνεχώρουν.*

***) Panath. 116 *τὴν δὲ κατὰ θάλατταν δύναμιν οὐκ ἐκ τούτων* (Tugenden) *αὐξανομένην, ἀλλ' ἔκ τε τῶν τεχνῶν τῶν περὶ τὰς ναῦς καὶ τῶν ἐλαύνειν αὐτὰς δυναμένων.* Legg. 707 *πρὸς δὲ τούτοις αἱ διὰ τὰ ναυτικὰ πόλεων δυνάμεις ἅμα σωτηρίᾳ τιμὰς οὐ τῷ καλλίστῳ τῶν πολεμικῶν* (also nach der Tapferkeit und den andern Tugenden) *ἀποδιδόασι. διὰ κυβερνητικῆς γὰρ καὶ πεντηκονταρχίας καὶ ἐρετικῆς καὶ παντοδαπῶν καὶ οὐ πάνυ σπουδαίων ἀνθρώπων γιγνομένης, τὰς τιμὰς ἑκάστοις οὐκ ἂν δύναιτο ὀρθῶς ἀποδιδόναι τις.*

****) Vergl. oben S. 149.



Plato von der Frage der Seeherrschaft zu der Forderung übergeht, dass womöglich der Staat aus einer ungemischten Nationalität bestehen müsse, durch gleiche Sprache, gleiche Sitten, gleiche Religion verbunden und unter einander befreundet,*) ebenso lobt auch Isokrates nach demselben Gesichtspunkte nun die Athener, die allein von allen Helenen Autochthonen wären, keine Mischlinge und Zugelaufene, und ihr Vaterland liebten und gottesfürchtig wären und ihr Herrscherhaus Generationen hindurch ohne Aufstand behalten hätten.**)

Staatsverfassung.

Da Plato nun zu der Verfassungsfrage übergegangen war, so folgt ihm auch darin Isokrates und bezieht sich ausdrücklich auf die „Gesetze", indem er sagt, er wolle sich nicht weigern auch über die Verfassungen zu disputiren, da seine Gegner diese Frage hier aufgetischt hätten.***) Plato hatte nämlich gezeigt, dass die Spartanische Verfassung in sich verschiedene Elemente habe (wie Megillos, der Spartaner, in ihr eine Tyrannis der Ephoren und zugleich eine Demokratie und wegen des Königthums eine Aristokratie anerkennt), dass aber die wahre Verfassung in der Herrschaft des Gottes bestände und dass die Gerechtigkeit verlangte, nicht den Vortheil des Regierenden als Recht anzuerkennen, sondern die Regierenden als Diener des Staats zu betrachten und das gemeinsame Interesse des ganzen Staats zum Ziele zu nehmen.†) Alles dies nimmt Isokrates auf, nur dass er es für sich und zum Lobe der Demokratie etwas populärer zurecht schneidet. Er will von den drei Verfassungen, die es gebe, der Oligarchie, Demokratie und Monarchie, jede loben, die nicht auf den Vortheil der Regierenden (*πλεονεξία*) ausginge, sondern die das Beste des Staats in's Auge fasste. Von den Athenern aber sagt er, sie hätten mit Recht den Staat dem Volk übergeben; denn die Demokratie wäre die gerechteste, angenehmste und zuträglichste Verfassung, die auch am meisten das Interesse Aller befriedigte (*κοινοτάτη*).††) Mit dem Satze, dass Theseus den

*) Legg. 707 E u. 708 C *τὸ μὲν γὰρ ἕν τι εἶναι γένος ὁμόφωνον καὶ ὁμόνομον ἔχει τινὰ φιλίαν, κοινωνὸν ἱερῶν ὂν καὶ τῶν τοιούτων πάντων.*

**) Panath. 124 *ὄντας δὲ μήτε μιγάδας μήτ' ἐπήλυδας, ἀλλὰ μόνους αὐτόχθονας τῶν Ἑλλήνων κ. τ. λ.*

***) Panath. 113 *Οὐ μὴν ἀλλ' ἐπειδή περ αὐτοὺς οἴομαι τὸν λόγον τὸν περὶ τῶν πολιτειῶν εἰς τὸ μέσον ἐμβαλεῖν, οὐκ ὀκνήσω διαλεχθῆναι περὶ αὐτῶν.*

†) Legg. 712 D — 715 E.

††) Panath. 129 seqq. Legg. 715 B *ξυμπάσης τῆς πόλεως ἕνεκα τοῦ κοινοῦ.*

Staat dem Volk übergeben hätte, beantwortet er ausdrücklich die von Plato gestellte Frage: „Wem soll nun der Staat übergeben werden?"*) Wie sehr Isokrates bis auf's Wort dem Platonischen Gedankengange folgt, sieht man auch z. B. daraus, dass er ganz nach Plato's Vorbilde verlangt, die Aemter sollten nicht „umstrittene" Vortheile werden, die von den jeweiligen Besitzern zu ihrem Privatvortheil ausgebeutet würden, sondern als Dienstleistungen gelten, wofür nur Ehre der Lohn wäre.**) So bereichert sich Isokrates überall durch die Platonischen Gedanken und wendet sie nur dadurch anders, dass er behauptet, diese Forderungen wären in der Geschichte Athens zur Erfüllung gekommen.

Das Mythische bei Plato.

Obgleich Isokrates aber vorherrscheud die Geschichte Athens in's Auge fasst, so finden wir bei ihm doch auch lange Erörterungen über die mythischen Perioden, die er in der abgeschmacktesten Weise, als wäre es beglaubigte Geschichte, zum Besten giebt. Es ist nicht uninteressant zu sehen, wie er dazu durch den Wetteifer mit Plato getrieben wurde. Isokrates bemüht sich nämlich immer zuerst die Eigenthümlichkeiten des Gegners zu schmähen und kann dann doch nicht lassen, ihm nachzuahmen und das Vortheilhafte jener geschmähten Vorzüge sich anzueignen. So beschuldigt er Plato an mehreren Stellen, dass er das Fabelhafte und Erdichtete mehr liebe als die geschichtliche Wahrheit.***) Er meint hier offenbar den von Plato eingeflochtenen Mythus von Kronos und die andern von Plato überall in die wissenschaftliche Untersuchung eingemischten mythischen Elemente.****) Dies hindert den Isokrates jedoch nicht, nun seinerseits in platter und rationalistischer Weise auch in Mythologie zu machen, wovon sein Excurs über Agamemnon ein Beispiel abgiebt.

---

*) Legg. 715 A *ποτέροις τισὶν ἡ πόλις ἡμῖν ἐστὶ παραδοτέα;* Panath. 129 *τὴν μὲν πόλιν διοικεῖν τῷ πλήθει παρέδωκεν* (sc. Theseus).

**) Legg. 715 *Ἀρχῶν περιμαχήτων γενομένων οἱ νικήσαντες τά τε πράγματα κατὰ τὴν πόλιν ἐσφετέρισαν σφόδρα — — τοὺς δ' ἄρχοντας λεγομένους νῦν ὑπηρέτας τοῖς νόμοις ἐκάλεσα.* Panath. 145 *καθίστασαν ἐπὶ τὰς ἀρχὰς τοὺς προκριθέντας ὑπὸ τῶν φυλετῶν καὶ δημοτῶν, οὐ περιμαχήτους αὐτοὺς ποιήσαντες οὐδ' ἐπιθυμίας ἀξίας, ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον λειτουργίαις ὁμοίας κ. τ. λ.*

***) Panath. 78 *διὰ τοὺς μᾶλλον ἀγαπῶντας τὰς θαυματοποιίας τῶν εὐεργεσιῶν καὶ τὰς ψευδολογίας τῆς ἀληθείας.*

****) Legg. 713 *Ἆρ' οὖν μύθῳ σμικρά γ' ἔτι προσχρηστέον.*



Vertheidigung der Weitschweifigkeit in der Rede.

Wer bei Isokrates § 86 ff. die Erörterung über seine Weitschweifigkeit liest und wie er § 135 sich grade solche Zuhörer wünscht, denen die Rede über die gute Staatsverfassung nicht lästig würde, sondern immer von angemessener Länge erschiene, auch wenn sie aus unzähligen Worten bestände, wie er diejenigen tadelt, die bloss Reden für grosse Volksversammlnngen lieben und an den wissenschaftlichen Untersuchungen keinen Geschmack finden:*) der kann nicht leugnen, dass dieser ganze Gedankenzusammenhang unter Platonischem Einflusse entstanden ist. Wer kennt nicht aus vielen Dialogen Plato's Meinung von der richtigen Symmetrie und wie er über die lange und die kurze Rede urtheilt!**) Hier genügt uns aber diese allgemeine Beziehung nicht, sondern wir verlangen, dass der in den Neunzigen stehende Isokrates den Stoss für seine Gedankenbewegung von einer unmittelbarer wirkenden Kraft erhalten habe. Eine solche brauchen wir nun nicht lange zu suchen; denn wir blättern nur ein paar Seiten in den „Gesetzen“ weiter, so finden wir alles Gewünschte. Plato untersucht dort die Frage, ob die Gesetze bloss kurz und despotisch befehlen sollen, oder eine belehrende und versöhnende Vorrede erhalten dürfen, und nimmt dies letztere an, weil die Länge (*μῆκος*) der Rede nicht massgebend sei und nur ein Einfältiger nicht nach dem, was das Beste ist, sondern nach Länge und Kürze der Reden den Werth der Gesetze bestimme.***)

Isokrates plündert die „Gesetze“.

Aus den oben über den Busiris geführten Untersuchungen kennen wir nun schon die Methode des Isokrates, den Gegner auszuplündern und dann seine eigene Rede mit den ausgerupften fremden Federn zu schmücken. Isokrates hätte den Busiris nicht verherrlichen können, wenn ihm nicht der Platonische Staat die Mittel dazu geliefert hätte. Ganz ebenso macht es hier nun Isokrates wieder mit den „Gesetzen“.

*) Panath. 86 *περὶ τὴν τοῦ λόγου συμμετρίαν.* 135 *ἔσται ὁ λόγος τοῖς μὲν ἡδέως ἂν ἀκούσασι πολιτείαν χρηστὴν ἐμοῦ διεξιόντος οὔτ' ὀχληρὸς οὔτ' ἄκαιρος, ἀλλὰ σύμμετρος — — τοῖς δὲ μὴ χαίρουσι τοῖς μετὰ πολλῆς σπουδῆς εἰρημένοις — — Τῷ δὲ πλήθει τῶν λεγομένων οὐκ ἐπιτιμησόντων, οὐδ' ἦν μυρίων ἐπῶν τὸ μῆκος.*

**) Z. B. Plat. Politic. p. 286 B.

***) Legg. p. 719 C. Ibid. E *τί τὸ μέτριον καὶ ὁπόσον.* 722 *Τὸ μὲν οὖν περὶ πολλῶν ἢ ὀλίγων γραμμάτων ποιήσασθαι τὸν λόγον λίαν εὔηθες· τὰ γὰρ οἶμαι βέλτιστα, ἀλλ' οὐ τὰ βραχύτατα οὐδὲ τὰ μήκη τιμητέον.*

Man wird keine Isokrateische Rede nennen können, die sich so ungescheut Platonische Gedanken angeeignet hätte, als der Panathenaikus. Ganz grob ist das Verfahren, wo Isokrates die Athenische Demokratie schildert und sie mit dem Farbentopfe der Platonischen Aristokratie malt. Isokrates war desshalb selbst wohl überzeugt, dass man den Kunstgriff merken würde, und fühlt sich veranlasst, zu seiner Entschuldigung folgendes zu sagen: „Natürlich werden einige behaupten, ich ginge die Gesetze durch, welche Lykurg gegeben hat und welche bei den Spartanern jetzt in Gebrauch sind. Ich gestehe nun wohl zu, dass ich vieles von den dortigen Einrichtungen anführen werde, allein nicht so, als wenn Lykurg dergleichen gefunden und ausgedacht hätte, sondern in der Ueberzeugung, dass er die Staatsverfassung unserer Vorfahren nach Möglichkeit nachgeahmt und unsere mit der Aristokratie gemischte Demokratie bei sich eingeführt habe.“*) Dies ist genau derselbe alte Witz, den er brauchte, um dem Busiris alle die vorzüglichen Einrichtungen zuzuschreiben, die er aus dem Platonischen Staate kennen gelernt hatte.

Die Nachahmung Plato's geht aber soweit, dass Isokrates sogar die dialogische Form der Rede anwendet; denn er lässt sich zwar seine langathmige Darstellung nicht nehmen, aber er bekommt, wie es scheint, Geschmack an der Dialektik, seit sein grosser Gegner gestorben ist, und spricht desshalb überraschend viel vom *διαλέγεσθαι* im Sinne von Raisonniren und Disputiren. Er führt auch Personen ein in die Debatte. Zuerst müssen seine Schüler, wie der Megillos und Kleinias bei Plato, ihr Urtheil über seine Rede geben und sie mit rauschendem Beifall begrüssen, dann lässt er einen Lakonerfreund kommen, der in einem oligarchisch regierten Staate lebe, aber früher auch Umgang mit ihm (Isokrates) gepflogen habe. Mit diesem disputirt er nun hin und her, doch nicht in der strengen Platonischen Form, sondern so dass Beide abwechselnd lange Reden halten, wobei Isokrates zwar merkwürdig viel einräumt, sich doch aber zur Entschädigung recht brav loben lässt. Soweit also Isokrates überhaupt fähig war, die Vorzüge der Lebendigkeit, welche der

*) Panath. 152 *οὐκ ἔστιν ὅπως οὐ φήσουσί τινές με διεξιέναι τοὺς νόμους οὓς Λυκοῦργος μὲν ἔθηκε, Σπαρτιᾶται δ' αὐτοῖς χρώμενοι τυγχάνουσιν. ἐγὼ δ' ὁμολογῶ μὲν ἐρεῖν πολλὰ τῶν ἐκεῖ καθεστώτων κτλ.*

Dialog bietet, sich anzueignen, hat er auch dies versucht; dass ein wissenschaftlich so ungenügend ausgebildeter Kopf wie Isokrates der eigentlichen Dialektik nicht zugänglich war und sie auch für seine auf blossen Eindruck berechnete Beredsamkeit nicht brauchen konnte, versteht sich von selbst.

Ich glaube nun wohl, dass es noch gelingen wird, diesen oligarchischen Mann, den Spartanerfreund und früheren Schüler des Isokrates zu bestimmen, obwohl mir dies vor der Hand nicht nach Wunsch gelungen ist. Ich habe die Jagd aber auch nur sehr lässig betrieben und konnte keine bessere Beute erwarten. Mir scheint nämlich, wenn es erlaubt ist, eine blosse Vermuthung auszusprechen, am Besten Philippus, der Opuntier, selbst zu passen. Denn dass Isokrates diesen am Liebsten herbeigerufen haben würde, damit er eingestehe, dass Plato's Gesetze von ihm treffend widerlegt worden seien, ist natürlich, da Philippus sie geordnet und herausgegeben haben soll und desshalb zugleich als Sachwalter derselben und doch auch gewissermassen als unparteiisch gelten konnte, sofern er nicht ihr Verfasser war. Philipp war ausserdem, wie es scheint, auch schon hoch in Jahren; denn wenn man auch kaum glauben möchte, dass er noch wie Plato und Isokrates selbst den Umgang des Sokrates genossen (Suidas), so kann man aus dieser Nachricht doch wenigstens auf ein hohes Alter des Mannes schliessen und darum auch wohl glauben, dass er einst auch im Verkehr mit Isokrates gestanden habe.*) Er muss aber, wenn die Charakteristik des Isokrates passen soll, in einer Oligarchie gelebt haben. Dies würde nun ziemlich gut für den Opuntier zutreffen; wenigstens schreibt Bursian, dass „die einzelnen Städte der Lokrer wahrscheinlich aristokratische Verfassung“ hatten.**) Den Stil in seiner Rede bei Isokrates darf man natürlich nicht mit der Epinomis vergleichen wollen, da wir ja sichtlich eine Redaction von Isokrates vor uns haben, der bis in's Kleinste seine Manieren darin zum Ausdruck gebracht und auch die letzten Spuren eines fremden Gepräges verwischt hat.

Zu beachten ist aber, dass der Inhalt der Replik des Lakonerfreundes unzweifelhaft auf ein wirklich gehaltenes Gespräch hindeutet, welches Isokrates in freier Weise und natürlich zu

*) Panath. 200 *ἔδοξέ μοι μεταπέμψασθαί τινα τῶν ἐμοὶ μὲν πεπλησιακότων, ἐν ὀλιγαρχίᾳ δὲ πεπολιτευμένον, προῃρημένον δὲ Λακεδαιμονίους ἐπαινεῖν.*

**) C. Bursian, Geogr. v. Griechenland, I, S. 187.

seinem Vortheil wiedererzählt. Darum sind in die Antworten des Lakonerfreundes nur einzelne Bemerkungen eingesprengt, die nach dem Stolz eines Platonikers schmecken und zugleich bekunden, wie sehr Isokrates ein Bekenntniss von dieser Seite, ich meine von der Akademie, wünschte, dass die „Gesetze" widerlegt seien.*) Allein der Platoniker antwortet ihm mit Würde, seine Rede gehe ihn nicht an; denn es wäre ihm nicht eingefallen, alle Einrichtungen der Lacedämonier zu loben und anzuerkennen. § 215 ff. Man sieht daraus also, wie man diesen Panathenaikus zu deuten hat. Man darf sich nicht einbilden, überall bei Plato das als empfohlen antreffen zu können, was Isokrates tadelt und widerlegt. Isokrates versteht sich zu gut auf seinen Vortheil; er sieht, dass Plato in den „Gesetzen" den Lykurg und die Spartaner lobt, folglich kann er für die Ueberzeugung der Masse recht wohl behaupten, dass die Lakonerfreunde in Sparta alles Heil sähen und in Athen alles Schlechte, und auf diese Antithese ist seine Rede berechnet. Wenn dann hinterher von einem Platoniker bemerkt wird, dass diese Behauptung zu weit gehe und dass man nicht alles an den Spartanern loben wolle und könne,**) so wird dies von Isokrates als ein Zugeständniss betrachtet, als eine löbliche Einschränkung anmassender Reden oder als ein geschickt gedeckter Rückzug.***) Mithin ist die ganze Rede auf diese Uebertreibung berechnet und man erhält durch diese Bemerkung den richtigen Standpunkt, um zu überblicken, wie Isokrates den Plato erst plündert, um dann mit den gewonnenen Waffen ein vom Pöbel angestarrtes gutausstaffirtes Scheinbild Plato's zu bekämpfen. Dieses Sachverhältniss ist wohl auch der Grund, wesshalb man nicht schon längst die polemische Beziehung des Panathenaikus auf Plato's Gesetze bemerkt hat.****)

---

*) Panath. 236 *ἀλλ' ἡμῶν μὲν πεῖραν λαβεῖν βουλόμενος, εἰ φιλοσοφοῦμεν καὶ μεμνήμεθα τῶν ἐν ταῖς διατριβαῖς λεγομένων.* 237 *ἵνα τῷ τε πλήθει τῷ τῶν πολιτῶν χαρίσῃ.* Schmeichelei der Redekunst. 250 Gleichgültigkeit der Spartaner. 263 *τοῖς ὡς ἀληθῶς φιλοσοφοῦσιν.*

**) Panath. 215.

***) Panath. 218 *οὐχ ὡς διαλυόμενόν τι τῶν κατηγορημένων, ἀλλ' ὡς ἀποκρυπτόμενον τὸ πικρότατον τῶν τότε ῥηθέντων οὐκ ἀπαιδεύτως.*

****) Bei Nicolai (Griech. Literaturgesch., I, S. 390) sehe ich eine Arbeit von Lehmann citirt: „Xenophon's Schrift vom Staate der Lacedäm. und die panathenaische Rede des Isokrates, 1853." Lehmann konnte ich leider nicht vergleichen; aber es versteht sich von selbst, dass Isokrates sich nicht veranlasst fühlen konnte, auf eine ungefähr fünfundzwanzig Jahre früher erschienene Schrift mit solchem Eifer zu antworten.

Es ist interessant, noch einen Punkt zu erwähnen, der uns in die Seele des Isokrates einen tiefen Blick thun lässt. Plato's ganze Geschichtsauffassung, wie sie sich im „Staate“ und in den „Gesetzen“ darstellt, beruhte darauf, dass die Gesellschaft der Menschen sich nicht retten und zu einem sittlich schönen Leben emporheben könne, es sei denn durch einzelne grosse Männer. Nicht die Masse der Menschen bestimmt ihm die Cultur des Volkes, sondern die Masse gilt ihm als Heerde, die dem Verderben anheimfällt ohne den Hirten. Die grossen Männer tragen allein das Heil des Staats und das Gute in der Welt. Wie er im „Staate“ daher als Bedingung des Heils die philosophische Bildung eines Monarchen gefordert hatte, so wiederholt er dieselbe Forderung ganz im Einklange mit sich selbst in den „Gesetzen“ (p. 711 C). Er fügt aber eine interessante Bestimmung hinzu. Es könne nämlich sein, sagt er, dass einer durch die Gewalt seiner Rede, wie einst Nestor, einen solchen alles beherrschenden Einfluss gewinne, und dann würde auch dieser, wenn die göttliche Liebe zu Weisheit und Gerechtigkeit ihm innewohnte, die Gesellschaft retten. Ja, sagt er, in Troja gab es einst einen solchen; „bei uns aber auf keine Weise“.*) Doch lässt er diese letztere Frage doch auch wieder offen und fährt fort, gleichsam als wollte er einem Muth machen, ein solcher Mann zu werden: „wenn es aber einen gegeben hat und geben wird oder wenn ein solcher bei uns ist: selig lebt er dann selber, selig sind auch die, welche die Worte hören, die aus seinem weisen Munde gehen.“**) Möge nun Plato bei diesen Seligpreisungen an sich gedacht haben, wozu er ein Recht hatte, wenn er auch kein Volksredner war, oder möge er damit für die Zukunft eine edle Seele haben entflammen wollen;***) jedenfalls ist sicher, dass er an Isokrates nicht gedacht hat und dass dieser sich in demselben Grade dadurch verletzt fühlen musste, wie er sich selbst diesen Forderungen gewachsen glaubte. Sieht man nämlich, wie er sich selbst (§ 260) feiert, wie sein herbeigerufener Lakonerfreund ihn im Sinne Plato's selig preisen soll, als einen Mann,

Isokrates' Ansicht von sich selbst.

---

*) Legg. p. 711 E *ἐφ' ἡμῶν δ' οὐδαμῶς.*

**) Legg. p. 711 E *ἢ εἰ νῦν ἡμῶν ἔστι τις, μακαρίως μὲν αὐτὸς ζῇ, μακάριοι δὲ οἱ ξυνήκοοι τῶν ἐκ τοῦ σωφρονοῦντος στόματος ἰόντων λόγων.*

***) Sollte man vielleicht an Demosthenes oder an Lykurgos denken? In diesem Falle hätte die problematische Annahme Plato's jedenfalls nur einen paränetischen Charakter.

der lebend den höchsten Ruhm und sterbend Unsterblichkeit geniesse,*) da er im Lobe der Athener die Menge, im Lobe der Spartaner die feiner Gebildeten für sich gewonnen habe, und wie seine Schüler aufjubeln und diesen Bewunderer aus dem Platonischen Lager beglückwünschen: so muss man annehmen, dass Isokrates sich vollauf den Ansprüchen Plato's wirklich für gewachsen hielt. Darum können wir uns nicht darüber wundern, dass der eitle Mann sich mit Agamemnon vergleicht, dem es ebenso wie ihm ergangen, der wie er den Feldzug gegen die Barbaren angerathen habe und der höchsten Güter Urheber geworden und dennoch verkannt und der ihm gebühreuden Ehre nicht gewürdigt sei.**) So fühlte sich auch Isokrates, obgleich er krampfhaft immer seineu Ruhm verkündete, dennoch gedrückt, weil ihm das Volk wegen seiner schwachen Stimme und mangelnden Dreistigkeit, wie er sagt, die Führung der Staatsgeschäfte nicht anvertraute.***)

Gekränkt musste sich Isokrates auch fühlen durch die erbarmungslosen Reden, in denen Plato nachwies, dass ein hervorragend reicher Mann nicht wohl ein hervorrageud guter Mann sein könnte.†) Die Verachtung der äusseren Güter des Lebens und der Meinung des Volkes zeigte sich ja auch iu allen den Gesetzen, wodurch Plato den besten Staat einzurichten empfahl. Das war nicht nach dem Herzen des Isokrates, und es ist interessant zu sehen, wie der von Gefallsucht verzehrte Mann nahe an der Grenze eines Lebensalters von hundert Jahren nicht nur mit dem Besitz der drei angeblich höchsten Güter prahlt, der Gesundheit, des Reichthums und des Ruhmes,††) sondern auch an diesen von der Menge allerdings beneideten Gütern nicht genug hat, sondern um jeden Preis auch den Beifall der Platoniker erringen will. Dies scheint ihm nach dem Tode Plato's wenigstens bei einem Schüler gelungen zu sein, wenn man dem Berichte des Isokrates trauen dürfte und er den Sinn der Rede nicht zu seinem Vortheil verdreht hat. Plato selbst aber hätte den Isokrates

*) Panath. 260 *νῦν δὲ ζηλῶ σε καὶ μακαρίζω τῆς εὐδαιμονίας — — τελευτήσας δὲ τὸν βίον μεθέξειν ἀθανασίας.*

**) Panath. 75.

***) Panath. 15 *προστάτας αὐτοὺς τῆς πόλεως ποιοῦνται καὶ κυρίους ἁπάντων καθιστᾶσιν, ἐμοῦ δὲ — —*

†) Legg. p. 742 E seqq. und p. 705 B.

††) Panath. 7 *ἐγὼ γὰρ μετεσχηκὼς τῶν μεγίστων ἀγαθῶν, ὧν ἅπαντες ἂν εὔξαιντο μεταλαβεῖν.*

nicht in seine nächtliche Versammlung aufgenommen, sondern ihn ausgestossen in die Klasse der Lohnarbeiter (*μισθοφόρος ἐν λόγοις*); er würde ihn daran erinnert haben, dass man nicht jagen solle nach dem Beifall von Menschen; denn nicht der Mensch, sondern der Gott sei uns das Mass aller Dinge (Legg. 716 C), dass man sich nicht blähen dürfe mit Reichthum, Ehren und guter Beschaffenheit des Leibes, sondern demüthig suchen solle, das göttliche Gesetz auszuführen*) und dadurch gottselig zu werden.

Es giebt kaum einen grösseren Gegensatz der Charaktere, als die in sich haltlose, von dem Beifall der Menge lebende, eitle Natur des Isokrates und den von sittlichem Ernst und wissenschaftlicher Kraft erfüllten, religiösen Geist Plato's mit seiner Verachtung der Menschen und seiner erlösenden Liebe und seiner Demuth vor Gott.

---

*) Legg. 716 A *τοῦ θείου νόμου — — ἧς (δίκης) ὁ μὲν εὐδαιμονήσειν μέλλων ἐχόμενος ξυνέπεται ταπεινὸς καὶ κεκοσμημένος, εἰ δέ τις ἐξαρθεὶς ὑπὸ μεγαλαυχίας ἢ χρήμασιν ἐπαιρόμενος ἢ τιμαῖς ἢ καὶ σώματος εὐμορφίᾳ — — καταλείπεται ἔρημος θεοῦ.*

Nachtrag.

§ 1. Ein Elenchos.

Man muss es für löblich erklären, dass ein so vortrefflicher Philolog wie **Susemihl** sich nicht bloss um die Sprache des Aristoteles bekümmert, sondern auch in den philosophischen Gedankeninhalt einzudringen sucht. Wenn ihm dies nun nicht überall gelingt, so ist es wohl besser, nichts Spöttisches darüber zu sagen; ja, wenn er auch gegen nicht verstandene philosophische Auffassungen sich ungeberdig stellt, so wird man den guten Humor nicht verlieren, da es ja in der Natur der Dinge liegt, dass einerseits durch Missverstehen der missverstandene Gegenstand an seinem Werthe und seinem Wesen nichts verliert und dass andererseits diejenigen, welche neben ihrem eigentlichen Berufe noch ein Steckenpferd reiten, immer auch Anspruch auf die zugehörige Reitkunst erheben. Man darf vielmehr annehmen, dass noch der eine oder der andre Leser des Aristoteles bei den von Susemihl angerührten Begriffen eine gewisse Schwierigkeit empfände und daher gern noch eine umständlichere Erörterung aushalten möchte. In der Hoffnung, solchen Lesern gefällig zu sein, habe ich das Folgende aufgeschrieben.

Wille als ὄρεξις βουλευτική.

In dem Philolog. Anzeiger Nr. 4, 1879, S. 241 geht Susemihl auf den dritten Band meiner Neuen Studien zur Gesch. d. Begr. näher ein und wundert sich, dass ich den Willen und die praktische Vernunft identificire. Er glaubt nun seinerseits zwei ganz getrennte und selbständige Gebiete für diese beiden Vermögen angeben zu können und rechnet daher zur **reinen Vernunft** die praktische Vernunft und die *φρόνησις*, dagegen zum **Begehrungsvermögen** (*ὀρεκτικόν*) den Willen (*προαίρεσις*), das Wollen oder

Wünschen (βούλησις) und die sogenannten Charaktertugenden. Zur Ergänzung fügt er dann hinzu, dass ein „wechselseitiges Abhängigkeitsverhältniss“ zwischen diesen beiden Elementen bestände.*)

In der Revue critique (10. Mai 1879, Nr. 19, p. 345) hat Th. H. Martin, ein witziger und hochverdienter Gelehrter, von meinen früheren Studien gesagt, sie wären conçues dans un esprit trop systématique. Obgleich nun dieser Tadel nicht so leicht zu verstehen ist, da es sich ja doch in meinen Studien grade um wissenschaftliche und systematische Fragen handelt, so will ich den Fehler, eine unüberwindliche Vorliebe für systematisches Denken zu besitzen, doch gern bekennen, zugleich aber den Vortheil, den man dadurch gewinnt, hervorheben. Wenn man nämlich gewöhnt ist, Alles systematisch zu betrachten, so sieht man mit einem Blick alle Zusammenhänge und erkennt darum auch sofort die Fehler der Andern und weiss sie zu lociren und zu widerlegen. Ich will dies an vorliegendem Beispiel zeigen. Ohne systematische Betrachtung würde man nämlich leicht glauben, Susemihl's Bedenken wären nicht so unpassend, weil es unter jener Bedingung eben an Licht fehlt, um diese Dinge deutlich zu sehen. Die systematische Betrachtung aber ist ein sehr kräftiges Licht und zeigt sofort, dass es sich um die Oerter (τόποι) der Definition handelt. Wenn man nun in der Metaphysik, Analytik und Topik gut zu Hause ist und das Wesen und die Erfordernisse der Definition genau kennt, so kann es nicht fehlen, dass man mit einem Blicke sieht, wie Susemihl zwar von etwas Richtigem angetrieben wurde, aber dem Ziele vorbeiging. Nach seiner Darstellung haben wir nämlich zwei verschiedene Elemente, Denken und Begehren. Es ist nun zwar richtig, diese zu unterscheiden; denn in der Definition muss man immer die Gattung und die specifische Differenz unterscheiden; er verfehlt aber Weg und Ziel, weil er diese beiden Elemente auseinander behält als selbständige Dinge, die bloss in „wechselseitigem

---

*) Dies Missverständniss ist schon einleuchtend und mit neuen Citaten widerlegt von dem ausgezeichneten Florentiner Philosophen Felice Tocco in seiner mir zustimmenden Recension meiner Neuen Studien, III, vergl. Giornale Napoletano, Rassegna filosofica, Novemb. 1879, S. 282. Ich erörtere daher hier nur die methodologische Seite der Frage. Ueber meine Abweichung von Tocco's Auffassung des Platonismus habe ich in den Göttingischen gelehrt. Anz., St. 9, 3. März 1880, S. 257—274 gehandelt.

Abhängigkeitsverhältnisse" stehen sollen. Denn auf diese Weise kommt man niemals zu einer Definition und zur Einheit des Wesens (*οὐσία*), welches definirt werden soll. Handelte man etwa von einer Schlacht, so müsste man allerdings die beiden kämpfenden Parteien als selbständige unterscheiden und sie ständen in „wechselseitigem Abhängigkeitsverhältnisse"; aber die Schlacht fällt nicht wie der Wille und die Tugend, von welchen die Rede ist, unter die Kategorie der Qualität (Categ. 8 *ποιόν*), sondern hat ihr Wesen (*οὐσία*) in einem Verhältnisse des Thuns und Leidens, wobei immer die handelnden und leidenden Substanzen aussereinander bleiben. Susemihl bemerkt daher nicht, dass er durch seine Erklärung den Willen und das Denken zu solchen Dingen rechnet, die nur durch ihre äusseren Beziehungen zusammenhängen, wie z. B. Vogel und Luft, Steuerruder und Schiff, Spaten und Erde und dergl. Es handelt sich aber um die Definition eines Wesens, das nach Aristoteles viel einiger in sich sein soll, als z. B. das Wort, in welchem Lautzeichen und Bedeutung als constitutive Elemente zusammengewachsen sind. Diese beiden Elemente im Worte darf und muss man unterscheiden, kann sie aber nicht von einander trennen; denn Lautzeichen ohne Bedeutung bilden kein Wort mehr. Das zu Definirende hat aber immer nur Ein Wesen (*ἑκάστῳ γὰρ τῶν ὄντων ἕν ἐστι τὸ εἶναι ὅπερ ἐστίν*. Top. VI, 4, p. 141 a. 35).

Die Definition verlangt nun, dass man die Gattung differenziire, und die letzte Differenz ist dann nicht mehr von der Gattung selbständig getrennt, sondern als differenziirte Gattung ein einiges Wesen (*φανερὸν ὅτι ἡ τελευταία διαφορὰ ἡ οὐσία τοῦ πράγματος ἔσται καὶ ὁ ὁρισμός* Metaph. 1038 a. 19). Mithin können die Theile der Definition als zusammengewachsene Elemente nicht mehr wie verschiedene selbständige Dinge bloss in „wechselseitigem Abhängigkeitsverhältnisse" stehen, als wäre jedes noch für sich etwas Wirkliches und noch nicht zur Einheit mit dem Andern zusammengegangen (*ἀδύνατον γὰρ οὐσίαν ἐξ οὐσιῶν εἶναι ἐνυπαρχουσῶν ὡς ἐντελεχείᾳ* Metaph. 1039 a. 3). Man nennt eben diese Elemente, die zusammengenommen eine Einheit bilden, constitutiv und obgleich es nicht einerlei ist, ob man bei der Definition mit der Gattung oder mit dem Unterschied (*διαφορά*) anfängt, so giebt es doch in dem Wesen der Sache keine Ordnung oder Aufeinanderfolge der constitutiven Elemente mehr, sondern sie sind zur Einheit des Wesens zusammengegangen. Noch viel

weniger kann natürlich von einem „wechselseitigen Abhängigkeitsverhältnisse“ derselben die Rede sein (τάξις δ' οὐκ ἔστιν ἐν τῇ οὐσίᾳ Metaph. 1038 a. 33).

Ferner müssen wir aus der Topik wissen, dass im Gebiete der Contingenz die Definition immer die beste Form des Gewordenen in's Auge fasst und nicht etwa die verfehlten und unvollkommenen Formen, also dass z. B. nicht das Wesen des Auges definirt werden darf, indem man Schielende und Blinde zum Ausgangspunkte wählt. (Top. VI, 5, p. 103 a. 9. Ἔτι εἰ μὴ πρὸς τὸ βέλτιον ἀλλὰ πρὸς τὸ χεῖρον ἀποδέδωκε, πλειόνων ὄντων πρὸς ἃ λέγεται τὸ ὁριζόμενον· πᾶσα γὰρ ἐπιστήμη καὶ δύναμις τοῦ βελτίστου δοκεῖ εἶναι. Dies folgt aus dem System der immanenten Teleologie.)

Wir wissen auch aus der Metaphysik, dass das Sein der Dinge nur aus ihrer Function erkannt werden kann, weil in dieser das Wesen und die Einheit hervortritt, welche durch die constitutiven Merkmale der Definition festgestellt werden soll (οὐκ ἄνευ τοῦ ἔργου ὁρίζεται). Das Accidentelle und Materielle aber bleibt ausserhalb des Wesens und der Definition.

Da das Unvollkommene und Verfehlte aber auch existirt, so muss es natürlich auch erkannt werden. Dies ist nun nach Aristoteles nur möglich durch Vergleich mit der besten Form, welche den Zweck verwirklicht. Also handelt es sich bei diesem unvollständigen Zusammenwachsen der Elemente nicht um das Sein (οὐσία), sondern um das Werden (γένεσις) und also nicht um das Allgemeine (τὸ τί ἦν εἶναι) und Schlechthin (ἁπλῶς), sondern um das Einzelne (καθ' ἕκαστον).

Wollen wir nun auf die vorliegende Frage eingehen, nachdem wir die Prämissen in die Hand genommen haben, so sehen wir sofort, dass die ἀκρασία und ἐγκράτεια unvollkommene und verfehlte Formen des Willens sind. In der ἀκρασία oder der moralischen Schwäche ist nur ein Theil des Begehrungsvermögens mit dem Denken geeinigt; man will und will nicht, man sieht das Rechte und sieht es auch wieder nicht in dem augenblicklichen Affect. In der ἐγκράτεια oder Selbstbeherrschung, welche die höchste Idee ist, zu der sich Kant erheben konnte in seiner dualistischen Moral, zeigt sich die unvollständige Einigung der constitutiven Elemente durch den Zwang und den Schmerz, da ein Theil des Begehrungsvermögens dem entscheidenden Willen fremd bleibt und murrt und besiegt werden muss. Das

vollständige Zusammenwachsen der constituirenden Elemente aber erscheint in der Tugend (ἀρετή), die desshalb, wie Aristoteles lehrt, mit der praktischen Weisheit (φρόνησις) zusammenfällt, weil sie nicht möglich ist ohne alle ethischen Tugenden und weil auch umgekehrt mit ihr zugleich alle diese gegeben sind. Das Wesen des Willens und des praktischen Denkens kann daher nur in dieser besten Form der Einigung der constitutiven Elemente vollkommen erkannt und definirt werden; denn sie ist das Wesen (τὸ τί ἦν εἶναι) und Ziel (τέλος) und die Verwirklichung (ἐντελέχεια) des Werdens, und des Aristoteles Ethik steht in diesem Punkte in vollkommenem Einklange mit seiner Metaphysik, Analytik und Topik.

Es bleibt nun übrig zu zeigen, dass die beiden constitutiven Merkmale, nämlich Begehren und praktisches Denken, weil sie eine Functionseinheit bilden, schlechterdings gar nicht von einander getrennt werden können und nicht etwa bloss in „wechselseitigem Abhängigkeitsverhältnisse" stehen. Wir brauchen bloss Aristoteles selbst zu hören und bedürfen kaum einer erläuternden Bemerkung.

Was ist ethische Tugend (ἠθικὴ ἀρετή)? Aristoteles antwortet: ἕξις προαιρετική, d. h. Gesinnung. In dem Ausdrucke προαιρετική sind beide Elemente, Begehren und Denken geeinigt; denn was ist προαίρεσις? Aristoteles: ὄρεξις βουλευτική, d. h. ein durch praktisches Denken bestimmtes Begehren. Das βουλεύεσθαι ist eben Sache des λόγος oder der διάνοια. Beide Elemente sind constitutiv und darum wohl zu unterscheiden, aber nicht als selbständige von einander zu trennen. Darum fügt Aristoteles bei jeder sogenannten Charaktertugend hinzu ὡς ἂν ὁ λόγος und bei der Tugend schlechthin: ὡρισμένῃ λόγῳ. Darum kennt Aristoteles keine praktische Vernunft und kein praktisches Denken ohne constituirend innewohnendes Begehren, um dessentwillen allein gedacht und berathen wird, und kein Begehren (ὄρεξις) ohne constituirend innewohnendes Denken und Meinen, wodurch alles Begehren erst überhaupt einen Gegenstand und ein besonderes Sein hat. Darum sagt er in der Topik, dass die Definitionen der Begehrungen falsch wären, wenn man nicht das Element des Meinens (φαίνεσθαι) immer hinzufügte. Die Begierde (ἐπιθυμία) z. B. sei nicht zu definiren als Begehrung des Angenehmen, sondern als Begehren nach dem gemeinten oder dafür gehaltenen Angenehmen. Es verschlägt nichts,

dass hier eine Polemik gegen die Platoniker vorliegt; denn auch abgesehen von der feineren Erklärung der Stelle, die noch fruchtbarer ist, ergiebt sich doch schon, dass er das Begehren von dem praktischen Denken (praktische *φαντασία*) nicht loslösen will. (Top. VI, 8, p. 146 b. 36. — Ἔτι ἐπὶ τῶν ὀρέξεων εἰ μὴ πρόσκειται τὸ φαινόμενον.) Die unterste Form des praktischen Denkens ist die gemeine Sinnlichkeit, die desshalb bei der untersten Stufe des Begehrens bestimmend wirkt, wesshalb die Thiere sehen, riechen, schmecken nnd das Object sofort begehren oder verabscheuen. Diese Sinnlichkeit ist nicht die theoretische, sondern die praktische, weil das sinnliche Object sofort ausgewählt, d. h. als angenehm oder unangenehm empfunden wird.

Das Begehrungsvermögen (*ὀρεκτικόν*) kann nun nach verschiedenen Beziehungen betrachtet werden. Teleologisch als Grundwille oder Wünschen (*βούλησις*) ist es auf den Zweck schlechthin bezogen und geht desshalb auch auf Unmögliches. Als einzelnes betrachtet ist es Begehrung (*ὄρεξις*). Nach den verschiedenen Stufen der Ausbildung ist es Begierde (*ἐπιθυμία*), Zorn (*θυμός*), Leidenschaft (*πάθος*), überlegtes Wollen oder Vorsatz nnd Gesinnung (*προαίρεσις*), oder unfertig als Berathung (*βουλεύεσθαι*), ferner Act (*ἐνέργεια*), lebendige Kraft (*ἕξις*), Tugend, Laster, moralische Schwäche, Selbstbeherrschung u. s. w. Kurz der Wille oder das Begehren im allgemeinsten Sinne hat viele Formen, welche uns die Ethik erklären muss. Es kann aber keine Form geben, die das Begehren oder den Willen von seinem constitutiven Elemente, von dem praktischen Denken (*αἴσθησις, φαντασία, δόξα, νοῦς*) losgelöst enthielte. Ebenso giebt es kein praktisches Denken oder keine praktische Vernunft ohne ihr immanentes constitutives Begehren. Mithin ist beides Eins und Dasselbe. Und wenn Aristoteles aus Zweckmässigkeitsgründen, weil die verwickelte Sache doch immer von einem Ende angefangen werden muss, erst die ethischen Tugenden für sich darstellt und hernach dann die dianoëtische *φρόνησις* folgen lässt, so gehört eine grosse Unaufmerksamkeit dazu, um nicht zu merken, dass jede Charaktertugend nur constituirt wird durch den *ὀρθὸς λόγος* und *ὡς ὁ φρόνιμος ὁρίσειεν ἄν*. Sobald er aber an das constituirende dianoëtische Element kommt, wirft er erst die nicht dahin gehörende theoretische und poiëtische Vernunft bei Seite und zeigt dann, dass die praktische Vernunft durch das Begehrungsvermögen constituirt wird und dass ihre höchste

Form oder Tugend Weisheit (φρόνησις) ist, die als ihr constitutives Element das richtige Begehren hat. Wer die vollkommene Weisheit hat, besitzt die vollkommene ethische Tugend und wer diese besitzt, hat jene. Wille und praktische Vernunft ist also in der Function immer Eins und Dasselbe, nach dem Vermögen (δύναμις) jedoch zu unterscheiden. Die Definition aber erfordert die Function (οὐκ ἄνευ τοῦ ἔργου ὁρίζεται).

Intelligible Materie.

Susemihl verwundert sich auch noch über einen andern Punkt, der in meinen Studien z. Gesch. d. Begr., Band III, erörtert war, nämlich über die „intelligible Materie". Wenn er „mit Stillschweigen" daran vorüber gehen will, so thut er vielleicht nicht so unrecht; denn man spricht lieber von Dingen nicht, die man nicht versteht. Ich erlaube mir aber zu den ausführlichen Analysen Aristotelischer Stellen, die ich in meinem Buche gab, noch nachträglich eine kleine Einleitung hinzuzufügen.

Sollte die reale Materie denn wirklich intelligibel sein? Nehmen wir nicht die materiellen Dinge mit den Sinnen wahr und ist die Materie also nicht vielmehr sicherlich sensibel? Allein mit welchem Sinne nehmen wir sie wahr? Offenbar doch wohl durch verschiedene; durch das Ohr die schwingende Luft, durch das Auge die erleuchteten und farbigen Dinge, durch Tastsinn die harten und weichen Körper u. s. w. Allein diese Dinge sind uns ja durch die Sinne ganz bekannt. Wie können wir denn noch fragen, was die Materie sei, als wenn wir diese noch gar nicht erkannt hätten! Nun fällt uns ein, dass die Sinne ja bloss Zustände (πάθη) der Materie wahrnehmen, und dass alle Zustände (πάθη) immer Gegensätze haben, wie die Farben einander entgegengesetzt sind und die Töne u. s. w., während die Materie gegensatzlos ist und das gleiche Substrat für alles dieses bildet. Mit welchem Sinne haben wir denn nun die Materie wahrgenommen? Offenbar weder mit einem, noch mit allen. Wie kann die Materie also überhaupt nicht sein? Offenbar nicht sensibel. Wir hatten eben den so oder so determinirten Körper (σῶμα) mit der Materie (ὕλη) verwechselt und nehmen nun unsere voreilige Behauptung zurück.*) Allein

*) Dr. Gustav Schneider setzt in seiner Abhandlung „das materiale Princip der Platonischen Metaphysik" S. 11 der intelligiblen Materie die realistische entgegen, was nicht nöthig ist, da die allgemeine immer

wie kommen wir denn überhaupt auf die Vorstellung der Materie? Offenbar durch einen Schluss und zwar durch eine Analogie (Metaph. p. 1048 a. 36 δεῖ τὸ ἀνάλογον συνορᾶν). Indem wir genöthigt sind, alles bestimmte gegensätzliche Sein aus ihrem Begriffe zu tilgen, bleibt uns das durch Analogie erkannte, für alle Gegensätze hinreichende, an sich unbestimmte Vermögen übrig (Metaph. p. 1029 a. 20 λέγω δ' ὕλην ἣ καθ' αὑτὴν μήτε τὶ μήτε ποσὸν μήτε ἄλλο μηθὲν λέγεται οἷς ὥρισται τὸ ὄν). Die Analogie aber ist ein Schluss und das Schliessen ist eine Thätigkeit des Intellects. Wie werden wir die Materie daher zu nennen haben, wenn wir sie richtig bezeichnen wollen? Offenbar „nicht-sensibel“ und affirmativ „intelligibel“. Die letzte Materie (ἐσχάτη ὕλη) wird ja bei Aristoteles auch überall für identisch mit der Form (εἶδος) erklärt; sie kann sich also schwerlich dagegen wehren, intelligibel im eigentlichen Sinne zu heissen.

Begriff der φρόνησις.

Einen dritten Punkt darf ich wohl noch anführen. Susemihl versteht nicht (S. 240 ebendas.) wesshalb ich der φρόνησις (der praktischen Weisheit oder sittlichen Einsicht oder wie man sie nennen will,) nicht bloss die Beschäftigung mit den Mitteln (utile), sondern auch die Erkenntniss des Zwecks (bonum) zuschreibe. Dieses Nichtverstehen ist nicht wunderbar, da Susemihl über die Einheit der constitutiven Merkmale im praktischen Denken, wie wir sahen, nicht logisch orientirt war. Wenn aber die φρόνησις Mittel für einen Zweck suchen soll, so muss sie diesen Zweck doch kennen. Wer beräth sich denn, wenn er nicht weiss worüber und wozu? Wer kann denn in's Ziel treffen, wenn er das Ziel nicht sieht? Wenn desshalb Aristoteles auch oft bloss lexikographisch die verschiedenen Momente in dem praktischen Denken mit verschiedenen Namen nach dem Sprachgebrauch bezeichnet hat, wonach δεινότης und φρόνησις nahe verwandt scheinen, so war Aristoteles doch nicht so gedankenlos, beides zu verwechseln, sondern er unterscheidet den φρόνιμος grade dadurch, dass er zugleich die richtigen Ziele kennt und will, weil in ihm

---

realistisch und intelligibel zugleich ist, die particuläre aber theils bloss vorgestellt wird durch Phantasie oder Verstand, theils realistisch und zugleich sensibel ist. Schneider hat aber Recht, dass Aristoteles hierin mit Plato übereinstimmt.

die ethische Tugend vorhanden sein muss und die φρόνησις eben eine Tugend ist. Wenn die φρόνησις sich bloss mit den Mitteln für einen beliebigen Zweck abgäbe, so wäre sie δεινότης und also eine blosse δύναμις und keine ἀρετή, die nicht τὰ πρὸς τὸν ὑποτεθέντα σκοπὸν συντείνοντα sucht, sondern in der Definition gleich auf den einzigen wahren Zweck bezogen wird. Das kann man überall lesen, wo Aristoteles von der φρόνησις handelt und wo er sie definirt, z. B. ἀλλὰ ποῖα πρὸς τὸ εὖ ζῆν, oder ὅταν πρὸς τέλος τι σπουδαῖον εὖ λογίσωνται u. s. w. Aber auch nicht einmal die gesinnungslose δεινότης ist so übel dran, dass sie, wie Susemihl es sogar von der φρόνησις, von der praktischen Weisheit, fordert, bloss Mittel aufsuchen müsste, ohne den Zweck, wofür, zu kennen. Denn sie würde wohl bis in die Ewigkeit suchen müssen. Wenn man den Arzt bittet, das richtige Mittel aufzuspüren, so würde er glauben, man triebe seinen Spass mit ihm, wenn man den Zweck nicht verrathen und die Krankheit geheim halten wollte. Die δεινότης unterscheidet sich desshalb in dieser Beziehung von der φρόνησις gar nicht, da beide die Mittel für einen in demselben praktischen Denken gegebenen Zweck suchen. Der Unterschied besteht aber darin, dass die φρόνησις, weil in ihr das richtige Begehren constitutiv ist, auch den wahren Zweck, das Gute erkennt, während die δεινότης als blosse δύναμις auch nur auf beliebig vorgesetzte Zwecke (πρὸς τὸν ὑποτεθέντα σκοπόν) bezogen ist. Wenn ich desshalb auch als Philosoph vieles an der Aristotelischen Ethik auszusetzen habe, so darf ich mich doch nicht weigern, sie zu vertheidigen, wo man ihr solche Albernheiten aufbürden will.

Architektonik der φρόνησις.

Susemihl verlangt aber auch von mir, ich solle überall darauf Rücksicht nehmen, wenn einer einen Passus bei Aristoteles verdächtigt hat. Das ist zu viel verlangt. Wenn ich den Passus VI, 8, 1141 b. 21—1142 a. 11 der Nikomachien, der von einigen Gelehrten für eingeschoben gehalten wurde, ruhig gebrauche, so zeige ich grade durch diesen Gebrauch, ob er mit der übrigen Aristotelischen Lehre übereinstimmt oder nicht, und es muss mir überlassen bleiben, ob ich etwa bei einer anderen Gelegenheit auch die Refutation noch versuchen will. Ramsauer hat übrigens in seiner gediegenen Ausgabe die leichtgeschürzte Athetese schon zurückgewiesen. Wer nun den Anfang von Capitel 8 liest, wird

leicht meinen, die φρόνησις beziehe sich bloss auf die Güter und Uebel der einzelnen Person, die sich gut berathen soll; desshalb ist es durchaus nothwendig, dass Aristoteles in dem unnütz verdächtigten Passus uns diese falsche Voraussetzung nimmt und uns darüber aufklärt, dass es sich mit der φρόνησις des Gesetzgebers, Staatsmanns u. s. w. ganz ebenso verhalte, weil alle diese verschiedenen Sphären des praktischen Denkens auf eine und dieselbe Tugend zurückführen. Nachdem er aber nun die Architektonik oder Hegemonie der Staatsweisheit im Gebiete der φρόνησις erklärt hat, kehrt er jetzt mit mehr Nachdruck zu der angefangenen Untersuchung zurück; denn es zeigte sich ja, dass die individuelle Klugheit (φρόνησις) ihr Ziel nicht treffen kann ohne Rücksicht auf Haus und Staat. Mithin können Kinder, die doch die Staatsangelegenheiten zu besorgen noch nicht berufen sind, wohl Mathematik lernen, aber nicht φρόνησις besitzen, weil dazu eine reiche Erfahrung gehört. Darum setzt Aristoteles diesen Passus auch in den folgenden Büchern überall voraus, wo er die Politik und die zweite Stufe der Glückseligkeit auf die φρόνησις begründet und also das Leben des Richters, Gesetzgebers und Staatsmanns dem wissenschaftlichen Leben (σοφία) unterordnet.

§ 2. Abfassungszeit des Phädrus.

Wenn ich nun aber auch die rein philosophischen Excurse Susemihl's besonders zu schätzen keinen Grund habe, so weiss ich ihn doch auf seinem eigenen Gebiete vollkommen anzuerkennen. Ich will desshalb nicht versäumen eine Abhandlung von ihm, die mir während des Druckes dieser Schrift zuging, anzuführen und wegen ihres vorzüglichen Scharfsinns auszuzeichnen und zu benutzen.

In den Jahrbüchern für classische Philologie, 1880, hat Susemihl nämlich die Arbeit Usener's der Kritik unterworfen und ihr Resultat, sowie ihre Gründe für hinfällig erklärt. Da diese Destruction nicht nur vollkommen gelungen ist, sondern auch für meine Construction wie gerufen kommt, so darf ich den wesentlichen Inhalt derselben hier wiedergeben.

Susemihl sagt S. 707: „Usener's Endergebniss ist nicht eine ‚gegebene Thatsache', wie er behauptete, sondern ein blosser Schluss aus einer solchen, welcher zum grössern Theil auf einer ungenauen und mangelhaften Auslegung beruht und auch im

Uebrigen zum mindesten einen höhern Werth als den einer beachtungswürdigen Hypothese nicht beanspruchen kann." S. 709 zeigt er dann richtig, Usener habe keine Beweise dafür bringen können, dass die epideiktische Thätigkeit des Lysias bloss seiner frühern Periode angehörte. S. 711 bespricht er die Stelle (Phaedr. 257 C), die „in ihrer Deutung der eigentliche Kernpunkt von Usener's Beweisführung und seiner (Susemihl's) Widerlegung sei". Usener hatte ohne Grund das Wort λογογράφος in dem Angriff des Archinus auf Lysias bloss auf den Schreiber epideiktischer Reden bezogen und Susemihl zeigt richtig, dass an der Platonischen Stelle vom „Federfuchser" schlechthin die Rede sei und schliesst: „hiermit fällt denn das ganze Gebäude Usener's über den Haufen". Anzuerkennen ist bei Susemihl auch, dass er die „vordringliche Unschicklichkeit" hervorhebt, deren sich Plato schuldig machen würde, wenn er als junger Mann von 25 Jahren, der noch nichts geleistet hat, einem andern, der auch noch nichts geleistet hat, ein solches Empfehlungsschreiben ausstellen wollte, wie es der Schluss des Phädrus enthält. Mit Recht sieht es Susemihl auch für unmöglich an, dass Plato „die Ideenlehre" damals schon besass und für wenig glaublich, dass „ein so gereizter literarischer Zwist im Kreise der Schüler des Sokrates schon bei dessen Lebzeiten möglich war" (S. 715). Was den Stil des Phädrus betrifft, auf den Usener sich stützt, so bemerkt Susemihl treffend, dass „ein wunderbar jäher stilistischer Umwandlungsprocess ohne alle Zwischenglieder und Uebergangsstufen" vor sich gegangen sein müsste, wenn Plato n a c h dem Phädrus die sogenannten Sokratischen Dialoge geschrieben haben sollte. Ferner hebt Susemihl mit Recht hervor, dass „der etymologische Muthwille, welcher uns im K r a t y l u s entgegentritt, in gleicher Massenhaftigkeit und Ausgelassenheit nur im Phädrus zu finden sei", so dass beide Dialoge nicht fern von einander liegen werden.

Alle diese Bemerkungen Susemihl's sind zutreffend und nicht zu widerlegen. Ich führe sie mit Vergnügen an, weil ich grade diese Punkte bei Besprechung von Usener's Hypothese nicht erwähnt hatte, und damit man sehe, dass auch aus andern als aus meinen Gründen sich die völlige Unannehmbarkeit von Usener's Gedankengang zweifellos ergebe.

Susemihl war aber nicht so glücklich in seinen eigenen Combinationen. Denn wenn er die Stelle des Phädrus: τοὺς λόγους οἷς νῦν ἐπιχειρεῖ nur auf die älteren gerichtlichen Reden

des Isokrates beziehen zu müssen glaubt, so beruht dies auf ganz schwankenden Hypothesen über die Zeit des Aufenthalts von Isokrates in Chios und Athen und er hat versäumt zu bedenken, ob Plato den Isokrates wohl wegen jener Gerichtsreden, mit denen er Fiasco machte, hätte bis zum Himmel erheben können. Susemihl legt aber, wie es scheint, auch selbst kein Gewicht auf seine Vermuthung über die auf 396 oder 395 angesetzte Abfassungszeit des Phädrus und ich will daher zum Schlusse nur eine Aeusserung anführen, die meiner Datirung des „Staats" zur Unterstützung gereicht. Er sagt S. 723: „Hatte Plato schon damals (d. h. vor den Ekklesiazusen) sein Staatsideal mündlich verbreitet, dann würde sich auch durch die Einwendungen von mir (Susemihl) und Zeller schwerlich Jemand abhalten lassen, jenes Stück wenigstens theilweise als eine Verspottung desselben zu betrachten." Man sieht hieraus, dass diese Einwendungen überhaupt nur hypothetischen Charakter haben und auf blossen Combinationen über die Reisen Plato's und die Zeit seines Aufenthalts in Athen beruhen, ähnlich wie die hypothetische Datirung des Phädrus. Meine Arbeit wird also durch diese hypothetischen Constructionen Susemihl's ebensowenig gehindert, wie sie durch die apodiktischen Destructionen desselben sehr gefördert ist.

§ 3. Paul Tannery.

Es wird mir noch möglich, eine jüngst erschienene Arbeit zu erwähnen, die in drei Punkten zur Bestätigung der hier gewonnenen Resultate dient. Der französische Mathematiker Tannery, dem wir bereits eine so schöne Untersuchung über die Lehre des Thales verdanken,*) fesselt jetzt unsere Aufmerksamkeit durch seine Betrachtungen über die Platonische Erziehung.**) Für den Zweck, den ich hier verfolgte, ist erstens zu bemerken, dass Tannery (p. 517) meine Aufstellungen über die Reihenfolge der Platonischen Dialoge durch neue Gesichtspunkte unterstützt. Zweitens sieht sich Tannery durch die Geschichte der Mathematik dahin geführt, Plato als einen Pythagoreer zu betrachten, der zwar selbständige Wege einschlug, aber die Gemeinschaft der Schule nicht verleugnete (p. 521). Dies stimmt genau mit den

*) Vergl. mein Referat in den Götting. gel. Anz., St. 34, 1880, p. 1063 ff.

**) Revue philosophique p. Ribot, Nov. 1880, p. 517 ff. L'éducation Platonicienne.

Resultaten, die uns hier der Busiris und andere Quellen lieferten. Drittens betont Tannery stark das Selbstbewusstsein Plato's in Betreff seiner Leistungen in der Mathematik (p. 527), was mit der oben gezeichneten Entwickelung des Gottesbewusstseins Plato's in Analogie steht. Man wird daher mit Spannung den weiteren Artikeln Tannery's über die Geschichte der Astronomie und speciell der Platonischen Auffassung entgegensehen.

Ich bedaure, dass die von der Universität in Florenz gekrönte Preisschrift des Dr. Alessandro Chiappelli, deren baldiges Erscheinen schon in Aussicht gestellt wird,*) noch nicht herausgekommen ist; denn ich darf wohl annehmen, dass diese Schrift, „Della Interpretazione panteistica di Platone", worin meine Auffassung Plato's beurtheilt werden soll, vielerlei Anknüpfungen auch für die hier erörterten Fragen dargeboten hätte.

*) Fanfulla della Domenica, Roma 30 gennaio 1881 no. 5.

Sach- und Namenverzeichniss.

Druckfehler.

S. 72, Z. 5 von oben lies: *τά τ'* statt *τάτ'*.
- 72, - 12 - - - Untersuchung statt Unterhaltung.
- 189, - 2 - unten - *νομοθεσίας* statt *νομεθεσίας*.
- 205, - 3 - oben - *μακάριοι* statt *μακάροι*.

Von demselben Verfasser sind erschienen:

Die Aristotelische Eintheilung der Verfassungsformen 1859.

Die Einheit der Aristotelischen Eudämonie. Im Bulletin der kaiserl. Akademie d. Wissensch. St. Petersb. 1859.

Beiträge zur Erklärung der Poëtik des Aristoteles 1867.

Aristoteles' Philosophie der Kunst 1869.

Geschichte des Begriffs der Parusie 1873.

Letztere drei Bände unter dem Gesammttitel „Aristotelische Forschungen" (bei E. Barthel, Halle).

Studien zur Geschichte der Begriffe, 667, IX, S. 1874 (Baer, Frankfurt a. M.). 1. Anaximander. 2. Anaximenes. 3. Xenophanes 4. Platon's Unsterblichkeitslehre. 5. Platon und Aristoteles.

Die Platonische Frage. Eine Streitschrift gegen Zeller. (Fr. A. Perthes, Gotha) 1876.

Neue Studien zur Geschichte der Begriffe. Drei Bände (Perthes, Gotha).

I. Herakleitos 1876.

II. Pseudohippokrates de diaeta — Herakleitos als Theolog, oder über den Einfluss der ägyptischen Theologie auf die griechische Philosophie. 1878.

III. Die praktische Vernunft bei Aristoteles 1879.

Frauenemancipation (Köhler, Leipzig) 1877.

Darwinismus und Philosophie (Köhler, Leipzig) 1877.

Wahrheitsgetreuer Bericht über meine Reise in den Himmel. Von Immanuel Kant. (Perthes, Gotha) 1877.

Charakteristik der Araber. Eine völkerpsychologische Skizze. Baltische Monatsschr. Bd. XXVI, Heft 1.

Unsterblichkeit der Seele. Zweite Aufl. 1879 (Duncker & Humblot).

Das Wesen der Liebe. 1880 (Duncker & Humblot).

Hirschberg i. Schl., Bote a. d. Riesengebirge.

Hirschberg i Schl. Bote a d. Riesengebirge.







